

LAVAL THÉOLOGIQUE
ET PHILOSOPHIQUE

LAVAL THEOLOGIQUE
ET PHILOSOPHIQUE

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME XIV

1958

NUMÉRO 2

PRESSES UNIVERSITAIRES LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

- M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie, est professeur de philosophie de la nature à la Faculté de philosophie de l'université Laval et professeur auxiliaire à la Faculté de théologie.
- M. SIMON-PIERRE EAST, docteur en philosophie (Laval), est chargé de cours à l'École de pédagogie de l'Université Laval.
- MÈRE MARIE-EMMANUEL CHABOT, o.s.u. est docteur ès lettres de l'université d'Ottawa et docteur en philosophie (Laval). Elle est professeur de rhétorique au Collège des Ursulines de Québec.
- M. JOSEPH B. McDONALD, docteur en philosophie (Laval), est professeur de philosophie à St. Anselm's College, Manchester, N. H.

SOMMAIRE

1. CHARLES DE KONINCK. — Pour nos frères éloignés.....	157
2. CHARLES DE KONINCK. — Le scandale de la Médiation. I..	166
3. JOSEPH B. McDONALD. — The Nature of Agriculture. I....	186
4. SIMON-PIERRE EAST. — De la méthode en biologie selon Aristote.....	213
5. MÈRE MARIE-EMMANUEL CHABOT, o.s.u. — Nature et raison chez Cicéron. II.....	236
OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION.....	287
SOMMAIRE DES REVUES.....	289

Pour nos frères éloignés *

« J'ai d'autres brebis encore, qui ne sont pas de cet enclos ; celles-là aussi, je dois les mener ; elles écouteront ma voix ; et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur. »

(JEAN, x, 16.)

Des écrivains catholiques, américains surtout, ont récemment fait remarquer combien l'attitude des protestants envers nous a changé depuis une quarantaine d'années. Quelles qu'en puissent être les multiples raisons, il me paraît très important de noter que l'inverse est tout aussi vrai, cependant que la plupart des catholiques dont l'attitude se soit également modifiée demeurent plus fermement que jamais fidèles à la doctrine et aux règles de conduite proposées par l'autorité visible du Vicaire du Christ. L'entente, en somme, s'améliore de jour en jour. Mais la différence reste radicale sur un point : de même que nous croyons du Verbe éternel qu'il s'est fait chair, que les apôtres ont vu de leurs yeux ce Verbe du Père et l'ont touché de leurs mains, de même nous croyons que le Fils de Dieu fait homme a laissé parmi nous tous une règle de foi, vivante, visible et tangible. C'est en elle que se détermine le visible, tangible écart entre les catholiques, qui y sont soumis, et ceux qui s'en sont éloignés.

Au sujet des chrétiens sans allégeance à l'Église de Rome, il importe de bien distinguer tout de suite le cas des Églises de l'Orient de celui de nos frères protestants. Le pape Pie XI parlait des « grossières erreurs » (*errores etiam crassiores*) que commettent parfois les catholiques à propos des Églises orthodoxes ; Son Excellence M^{gr} Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, vient de nous le rappeler. Nous pouvons savoir ce qu'elles tiennent pour objet de foi, tandis que les croyances des protestants sont infiniment plus difficiles à connaître, en raison même de la liberté qu'ils se sont donnée en cette matière, et de la consécutive diversité des confessions ; à ce seul égard déjà la situation est tout différente.

Or il y a des protestants qui sentent un croissant besoin de savoir de façon plus décidée quelles sont *les choses qu'on ne voit pas*, et dont on doit pourtant faire l'objet de sa conviction.¹ Il y en a qui souffrent de l'étrange liberté de n'adhérer qu'à ce qui paraît, à chacun, croyable ;

* Texte tiré d'une causerie prononcée à la séance académique des Facultés de théologie et de philosophie de l'université Laval, à Québec, en la présence du chancelier de cette université, Monseigneur Maurice Roy, archevêque de Québec et Primat du Canada.

1. Hébr., xi, 1.

il est en effet parfois très difficile de découvrir si certains croient au péché originel, si d'autres croient à l'Incarnation et à la Résurrection du Verbe qui est Dieu, si ceux-ci ont foi dans les sacrements, ou en un quelconque de ces instruments de grâce, si ceux-là attendent la future résurrection des morts, etc. Cependant, au-dessus même d'un tel besoin de certitude, qu'on retrouve souvent chez les chrétiens non-catholiques, ce qui doit nous unir tous, surtout, et véritablement, c'est le précepte en vertu duquel nous devons nous aimer les uns les autres sans défaillance, selon l'ordre d'une charité bien éclairée. Relativement à cette charité, bon nombre d'entre nous, catholiques, pourraient être pris en défaut.

On sait qu'à plusieurs reprises l'Église a condamné certaine interprétation étroite du mot « *extra Ecclesiam nulla salus* ». En outre, les simples fidèles distinguent maintenant, d'une manière plus avertie, ceux qui délibérément et avec pertinacité ont laissé l'Église de Rome, de ceux qui ont été élevés en dehors d'elle.

Nous ne pouvons pas oublier que, nous-mêmes, nous n'avons pas été consultés quant à notre future appartenance à telle ou telle famille religieuse, ou païenne, ou athée ; d'autre part nous soutenons que, de droit naturel, les parents ont le devoir d'élever leurs enfants dans la croyance qui leur paraît être la vraie.¹ Bref, nous semblons de mieux en mieux comprendre que les choses sont bien plus complexes et contingentes que nous le pensions naguère.

Il n'y a pas si longtemps, l'image cartésienne puis newtonienne du monde, dominait encore la sphère même de l'agir. La contingence avait été exclue de la nature, et ce qu'on appelait contingence ne voulait rien dire sinon que certaines choses eussent pu être autrement... si les agents délibérés l'avaient voulu. Et depuis trois siècles cette ombrageuse rationalité mécaniste absorbait aussi les philosophies morales : des systèmes, élaborés *more arithmetico* ou *geometrico*, offraient de rendre la situation humaine si claire et si catégoriquement distincte que toute personne suffisamment instruite ne pouvait refuser d'agir comme elle le devait. Les autres qui n'avaient pas cette instruction, ou qui en avaient reçu une contraire, ou qui n'étaient capables d'aucune, il n'en était pas question. C'est elles qui sont tout simplement devenues les pauvres « hommes communs » (qu'on me permette cet anglicisme), exaltés et méprisés souvent par les mêmes gens. Pour nous ramener au vrai sens de la contingence, il a fallu des événements et des échecs qui nous rendissent plus sensibles à l'irrationnel dans nos vies.

Il est bon de prendre garde que nous n'avons pas choisi de naître, et que tous nous sommes venus au monde sans nous. On ne nous a

1. Saint Pie X demandait à l'ambassadeur de l'Angleterre auprès du Saint-Siège pourquoi il était hérétique, et recevait la réponse : « C'est que j'ai été élevé ainsi. » « C'est la meilleure des raisons ! » dit le Souverain Pontife.

pas donné non plus d'opter pour le type ou la combinaison de gènes qui fixèrent la sorte d'individus que nous sommes, un chacun. N'est-il pas vrai que nous avons été « jetés là, » avec tels ou tels caractères irrévocables, dans tel quartier de la ville, avec un nez de telle forme, doués ou dépourvus de telle ou telle qualité? Aucun homme de premier rang ne peut raisonnablement et sans ridicule regarder de haut son prochain de rang inférieur. Nous n'avons choisi ni le temps ni le lieu de notre naissance, ni la race ni la nation de nos parents ; ni leur état social ni même leur religion. Nous n'avons pu exercer de contrôle sur notre première formation, à l'âge où les opinions et les préjugés, pourvu qu'ils fussent répétés, prenaient un caractère d'indiscutable évidence ; ils venaient se mêler à la foison d'habitudes qui forment notre nature dite seconde, dont il est tellement difficile de se défaire ensuite, pour peu qu'on le veuille, si capricieuse et hors de notre arbitre qu'ait été sa naissance à elle aussi.

Ainsi, le plein sens du « tout est contingent » devient assez facile à percevoir dès que l'on mentionne, parmi les faits contingents, précisément celui d'être parvenu à l'existence, de naissance légitime ou non ; la couleur des yeux, le nombre des cheveux, l'ampleur ou l'étroitesse de l'imagination, et le reste, y compris la contingence indéfiniment variable qui caractérise les actions de tous les jours — et ce que je pense de tout cela, et qui peut dépendre, à son tour, d'un enseignement que j'ai reçu sans le choisir. Et je ne parle ici que des choses qui ne sont pas l'objet de notre option à nous. Or, malgré qu'on en ait, cette contingence à laquelle tous sont soumis n'empêche pas qu'on doive en tenir compte ; ce sort commun, ce nivellement, ne donne pas l'imagination à celui qui en est dépourvu. Le fait d'être né avec une vue insuffisante ne comporte pas que la société nous doive quand même un permis de conduire une auto. Semblablement, les naissances illégitimes ne doivent pas faire abolir l'intégrité du mariage, encore qu'il soit odieux d'en rendre les enfants responsables.

Il est remarquable qu'en dépit de tant de contingence et de tant d'inexplicable involontaire, autrui tienne mordicus à nous rendre responsables en particulier de ce qui ne dépendait nullement d'une libre élection. De notre race, de la condition sociale de nos parents, du style de notre nez, de la mesure de notre esprit et de tous les innombrables hasards qui nous tombent dessus même quand nous agissons de plein propos. C'est ainsi qu'en lui voulant faire du bien on peut, involontairement, heurter ou blesser le prochain. Que tout ce simplisme soit profondément enraciné dans la nature des hommes, on le voit en saint Jean : *Ses disciples lui demandèrent : « Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » — « Ni lui, ni ses parents n'ont péché, répondit Jésus, mais c'est pour qu'en lui se manifeste Dieu. »*¹ (Pensons ici aux amis de Job — ces grands maî-

1. JEAN, IX, 2.

tres de la justice immanente !) Comment donc les œuvres de Dieu se manifestent-elles en tout aveugle-né, en tout esprit ténébreux ou entortillé, dans tous les misérables que nous sommes plus ou moins tous ? Jésus nous dit, à ce propos, d'attendre *la nuit qui vient, où personne ne peut travailler*.¹ Dans l'entre-temps, chacun doit faire ce qu'il peut, l'Esprit soufflant où il veut.

Est-ce à dire que nous abdiquions la responsabilité humaine aux mains des fatalistes et de ceux qui ne veulent voir partout que contingences et négations de notre choix ? Aucunement. Le choix qu'on nous propose est beaucoup plus profond : il embrasse notre être entier, y compris l'abaissement dans les chutes que Dieu nous a pardonnées. « *C'est, je vous le dis, qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes, qui n'ont pas besoin de repentir.* »² La volonté de Dieu permet l'écroulement de l'ordre originel ; car, comme il est dit dans la bulle de l'Immaculée Conception, « Dieu, l'Ineffable, dans les profonds secrets d'un dessein caché à tous les siècles, avait résolu d'accomplir, dans un mystère encore plus profond, par l'Incarnation du Verbe, le premier ouvrage de sa bonté, afin que l'homme, qui avait été poussé au péché par la malice et la ruse du démon, ne pérît pas, contrairement au dessein miséricordieux de son Créateur, et que ce qui fut chute de notre nature, dans le premier Adam, fût réparé avec avantage dans le second. » En effet, dit saint Paul, *Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde*.³

Mais comment ce choix profond et entier se fait-il ? Comment puis-je choisir l'existence et les circonstances de vie qui me furent imposées ? Comment ce choix peut-il devenir, de quelque manière, commensurable à la volonté de ce *Dieu qui vit tout ce qu'il avait fait* : [et que] *cela était très bon*.⁴ Notre Seigneur nous l'indique en nous apprenant à prier : « *Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié. Que votre règne arrive ; que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel* ». ⁵ Lorsque nous conformons de cette façon notre volonté à celle du Père, nous rentrons, pour ainsi dire, dans le principe même de notre être, principe plus intime en nous que nous ne le sommes à nous-mêmes ; et de là, nous dominons en vérité toutes les circonstances de notre vie, des premières aux dernières encore imprévisibles. Cela ne rend certes pas les choses aisées, comme le Verbe de Dieu en témoigne expressément dans sa propre Personne ! « *Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Cepen-*

1. JEAN, IX, 4.

2. LUC, XV, 7.

3. Rom., XI, 32.

4. Gen., I, 31.

5. MATT., VI, 9.

*dant, non pas comme je veux, mais comme tu veux ».*¹ La Sagesse éternelle a permis que surgisse en sa propre Personne un penchant à la contrariété entre sa Volonté divine et sa volonté humaine, pour autant que celle-ci, de sa nature, tend au bonheur et fuit tout mal menaçant la personne, telle la mort et toute douleur ou tristesse que nous pouvons encourir.²

Notre vie est principalement composée de passion, au sens primitif de ce mot ; notre condition en est une de sujétion. Sans doute sommes-nous des agents doués de libre arbitre, responsables de certaines de nos activités ; mais le rayon de véritable action que le monde nous permet est fort petit en comparaison de tout ce à quoi nous sommes entraînés malgré nous. Or la liberté qu'il nous accorde et celle de l'acceptation active, volontaire, du dessein de Dieu sont sans commune mesure. La victorieuse puissance du Christ émane de sa Passion non pas en tant qu'elle est subie (elle est à ce point de vue sans mérite), mais en tant qu'elle est une passion volontairement acceptée. N'est-il pas merveilleux que le Tout-Puissant, devenu homme, ait choisi de démontrer sa puissance, sur la terre, comme aux cieux, en acceptant la forme et la sujétion de l'esclave et toutes les servitudes et toutes les contingences auxquelles est soumis l'esclave ? Il ne nous suffit pas de gagner notre pain, de poser des actes de justice, de défendre le bien commun avec force, et d'user avec tempérance des biens du corps. À coup sûr, on doit agir ainsi ! Mais tout cela peut nous faire défaut. *Car la course ne revient pas aux rapides, ni la lutte aux plus forts. Il n'y a pas de pain pour les sages, ni de richesse pour les intelligents, ni de faveur pour les savants ; car le temps de la malchance leur arrive à tous.*³ Car il y a des justes à qui il arrive ce que mérite la conduite des méchants ; et des méchants à qui il arrive ce que mérite la conduite des justes . . .⁴ C'est un mal dans tout ce qui se fait sous le soleil, qu'il n'y ait qu'un sort pour tous ; et que le cœur humain soit plein de malheur ; et que l'on conçoive des folies, pour les vivants durant leur vie, et après, pour les morts.⁵ Notre-Seigneur lui-même résumait le tout lorsqu'il disait : « *Votre Père fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et descendre sa pluie sur les justes et sur les injustes* ». ⁶ Le Docteur commun a fortement souligné cette pensée « *Modo quasi indiscrete accidunt bona et mala bonis et malis : et hoc est quod dicitur Eccl., cap. ix, quod hoc pessimum est inter omnia, quae sub coelo fiunt, quia eadem cunctis eveniunt.* » Et nous apprenons, au dernier chapitre de l'*Apocalypse*, que les choses se

1. MATT., XXVI, 39.

2. IIIa Pars, q.18, a.5.

3. Eccl., IX, 11.

4. Ibid., VIII, 14.

5. Ibid., IX, 3.

6. MATT., V, 45.

poursuivront ainsi jusqu'à la fin des temps.¹ *Tunc tempus omnis rei erit*, comme l'avait annoncé l'*Ecclésiaste*.²

Nous ne devons, il est vrai, négliger jamais ce qui peut remédier aux injustices : « *Heureux les affamés et assoiffés de la justice.* » On ne nous engage aucunement à être purement passifs. Cependant, la gravité du mal qu'on dit faussement contre nous n'est pas à exagérer. Il n'est rien au regard du mal que l'on peut dire contre nous à cause de Dieu. Voilà qui importe ! « *Heureux êtes-vous, si l'on vous insulte, si l'on vous persécute, et si l'on vous calomnie de toutes manières à cause de moi* ». ³ Nous devons être prêts à souffrir des affronts personnels, vu que nos faiblesses à nous, comme le scandale qu'elles ne manquent pas de produire, ne comptent pas en cette affaire. Faut-il rappeler que le fait d'appartenir visiblement à l'Église du Christ n'autorise guère à se donner l'air d'être confirmé dans le bien ? Tout non-catholique devrait nous être l'occasion de prendre conscience de notre propre indignité devant les vérités que nous croyons fermement, et de lui témoigner notre amour de Dieu. Les contingences que nous avons nommées devraient être à elles seules des raisons très suffisantes d'une grande humilité et de la plus charitable bienveillance envers ceux qui sont visiblement éloignés de nous. Il n'est pas d'autre attitude qui se puisse qualifier d'intelligente et chrétienne.

Néanmoins, celle-ci manquerait d'intelligence, de sincérité et de charité, si elle devait s'accompagner d'une disposition à faire des compromis dans les vérités que l'Église nous propose de croire. Le retour, s'il doit s'accomplir — et il y a une vertu théologale qui, en ce point particulier, nous oblige à l'espérer — doit être semblable à celui du frère cadet qui avait laissé la maison de son père, pour s'en aller dans une lointaine contrée où survint la famine. À quoi ce fils serait-il donc revenu s'il n'avait retrouvé ni maison ni père pour l'accueillir ? Nous devons faire savoir en toute fidélité, avec une franchise et une charité non feintes, que c'est à l'égard de nos frères éloignés que le père dit à ses serviteurs : « *Vite, apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau au doigt et des chaussures aux pieds. Amenez le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons . . .* » ⁴ Nous souvenir aussi qu'alors que l'enfant prodigue était encore loin, son père l'aperçut et fut touché de compassion ; il courut se jeter à son cou et l'embrassa longuement. À l'opposé, il y avait le fils aîné qui se durcissait et devenait jaloux.

Les difficultés du retour sont humainement insurmontables. Le bon Dieu n'a pas rendu les choses faciles en déléguant ses pouvoirs à des hommes purement hommes, sans faire cas de leurs qualités

1. *Apoc.*, xxxii.

2. *III*, 17.

3. *MATT.*, v, 11.

4. *LUC*, xv, 22.

natives ou acquises. Saint Paul le dit clairement aux Corinthiens de ses disciples : *Il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens bien nés.*¹ Nous sommes sujets à oublier que ce n'est pas à Nathanaël, qu'il qualifia de « véritable Israélite, un homme sans artifice, » ni même à saint Jean, le disciple qu'il aimait, que le Christ déclarait : « *Eh bien, moi je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux ; quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié.* »² De même, c'est bien à Pierre qu'il répliquera : « *En vérité je te le dis : cette nuit même, avant que le coq chante, tu m'auras renié trois fois.* »³ Pierre, au début de la Passion de son Maître, n'a pas non plus eu la force de veiller une heure avec lui ; et c'est à lui que Jésus en fit le reproche. Ce furent encore les apôtres qui discutèrent entre eux pour savoir lequel parmi eux serait le plus grand dans les Cieux. Voici le Sauveur devenu signe en butte à la contradiction ; un tel signe il sera, même parmi les siens, jusqu'à la fin des temps. Avouons-le : il faut une grande foi pour se convaincre que Dieu peut faire de si grandes choses avec si peu, avec des apôtres à qui il dit : « *Tous vous serez scandalisés en moi.* » Il faut une foi divine pour ne pas être scandalisés du fait que *ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force ; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu.*⁴ Cette méthode choisie par Dieu est le signe de sa puissance, et aussi une pierre d'achoppement : il les a voulus inséparables. Si l'on peut dire que Dieu a posé des problèmes à l'humanité, en voilà un. C'est sa faculté à lui de tout faire avec rien.

Tout en nous efforçant de comprendre les difficultés que doivent affronter nos frères séparés, — l'inflexible foi de l'Église, la confiance que Dieu demande aux uns et aux autres dans les moyens souvent si fragiles qu'il a choisis, puis l'obstacle créé par notre insuffisance personnelle, — nous devons souligner les trésors de l'Église du Christ, qui est son Corps : l'inépuisable richesse de sa doctrine, son espérance et son aspiration indéfectibles vers l'unité pour laquelle elle ne cesse de prier — *afin que tous soient un comme toi et moi sommes un.* Et relever l'abondance de charité qu'elle répand dans le monde, par les personnes qui ne vivent plus en elles-mêmes mais en qui vit le Christ.

1. *I Cor.*, 1, 26.

2. *MATT.*, XVI, 18.

3. *MATT.*, XXVI, 34.

4. *I Cor.*, 1, 27.

Il est important de répéter ces choses, en vue de prévenir l'impression qu'il faille conserver la lumière sous le boisseau, ou que le retour du frère éloigné doive se faire dans une maison évacuée. La robe sans couture, l'anneau sans faille, les chaussures pour traverser le chemin rocailleux, le veau gras, et tout ce qu'il faut pour festoyer, c'est pour lui.

La parole de l'Apôtre : *C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide ; vous ne pouviez encore la supporter*,¹ elle est là pour empêcher que notre zèle se fasse trop humain, au lieu d'observer l'ordre que la Sagesse de Dieu — forte, mais suave aussi — impose. Ce n'est pas à nos personnes que doit revenir la victoire, mais à Dieu, comme chef de son Église.

Convenons qu'il y a un point où nous devrions pouvoir tomber d'accord dès l'abord : l'unité fondée sur la commune incertitude n'emporterait que le discutable avantage d'un accroissement purement numérique, formant un plus vaste ensemble, mais instable et dispersé. Quel serait en effet le corps dont l'œil pourrait dire à la main : « *Je n'ai pas besoin de toi*, » ou la tête dire à son tour aux pieds : « *je n'ai pas besoin de vous* » ?² « *Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine ; et nulle ville, nulle maison, divisée contre elle-même, ne saurait se maintenir* ».³ Devrions-nous tenter une unité que Dieu même a déclarée impossible ? Aussi bien nous enfouir *ensemble dans la poussière, et rendre muets nos visages dans le cachot* — pour emprunter les paroles de Yahvé à Job du sein de la tempête.⁴

Humainement parlant — et il faut admettre que cet aspect existe — la situation demeure perplexé. On semble se promettre mutuellement l'accord à la condition que l'autre cède. Au vrai, les choses ne sont pas aussi simples, quoique nous puissions les faire paraître telles. Personnellement, je ne connais aucun protestant qui soit hérétique au sens qu'il se choisit lui-même à l'encontre de tout, ou qui croit que toutes les opinions se valent. Sans doute n'admettra-t-il pas au même titre l'autorité de celui qui est pour nous le Vicaire du Christ, ce qui fait une différence majeure. Ce refus n'est pourtant pas une raison de méconnaître l'adhésion des protestants à la lettre de la parole que le Saint-Esprit a fait consigner par écrit, même s'ils n'ont pas la norme requise pour en fixer les sens ; il ne nous est pas permis non plus d'ignorer le fait que leur vénération et leur perscrutation de cette lettre parfois nous en apprend, à vous et à moi. Nous sommes peut-être enclins à oublier que, parmi toutes les difficultés qu'ils ont à affronter, il en est tellement qui ont surgi dans une séparation dont ils sont innocents ; et d'autres qui peuvent être dues au

1. *I Cor.*, III, 2.

2. *I Cor.*, XII, 18.

3. *MATT.*, XII, 25.

4. *Job*, XL, 13.

scandale de notre étroitesse parfois bien mesquine — ce qui n'engage de nulle façon la sainte Église.

Il reste que nous risquons de faire trop large part à nos propres expédients d'hommes. *Si Yahvé ne bâtit la maison, en vain les maçons peinent ; si Yahvé ne garde la ville, en vain la garde veille.*¹ Les problèmes sont énormes, les pierres d'achoppement nombreuses. Rien ne sert de brusquer les choses en aveuglant nos frères éloignés, au moyen d'une lumière qui pourrait n'être que celle de l'orgueil humain, celle qu'émettait l'homme qui, *la tête haute, priait ainsi en lui-même : « Mon Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes . . . »*² Seul en fin de compte l'amour de Dieu et du prochain constitue la vertu unitive. *La science enfle ; c'est la charité qui édifie. Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faut connaître ; mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui.*³ Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien . . . La charité est longanime ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout.⁴

Nous venons de faire grand cas de la contingence, et de l'humilité à quoi elle nous invite. Nous savons cependant que Dieu maîtrise le contingent aussi infailliblement qu'il ordonne le nécessaire le plus rationnel. La chute du passereau et le nombre de nos cheveux sont dans ses mains. Parmi toutes les divisions et tout le désordre des choses qui sont, *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum . . .*⁵

CHARLES DE KONINCK.

1. Ps. CXXVI, 1.

2. Luc, xviii, 11.

3. I Cor., viii, 1.

4. I Cor., xiii, 2.

5. Rom., viii, 28.

Le scandale de la Médiation

Il y a des milieux où la piété dont la Mère de Dieu est l'objet dans l'Église fait bel et bien scandale. « C'est sur ce sujet-là [la Vierge Marie] que nous nous séparons », écrit un protestant.¹ « Il faut le dire avec tristesse, mais il faut le dire, les Églises de la Réforme ne peuvent pas suivre leurs frères catholiques sur la voie de la glorification de Marie. » Paroles qui trouvent écho, semble-t-il, chez bien d'autres.

Nous en sommes, nous aussi, fort affligés et confus, d'autant que de positions communes nous arrivons, protestants et catholiques, à des conclusions contraires. Il nous est, en effet, commun d'écouter l'Apôtre quand il dit que *Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous* ;² et que, *par une oblation unique il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie*.³ Pas plus que le protestant, le catholique ne reconnaît une créature qui détruirait l'autorité du Christ Jésus : celui que Dieu a exalté, et à qui il a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus-Christ, qu'il est SEIGNEUR, à la gloire de Dieu le Père ;⁴ il n'accepte pas une autorité qui ne vienne de Dieu,⁵ ni la moindre atténuation d'autorité chez celui à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre ;⁶ il ne peut admettre que les hommes prescrivent des limites à ce pouvoir, ni au bien qui émane du Verbe fait chair, ni à la manière dont il le veut. Les uns et les autres, nous recevons l'assurance [que] *ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur*.⁷

Nous nous accordons avec le protestant de l'Église réformée lorsqu'il insiste que « Marie a besoin de Jésus pour être graciée, comme n'importe lequel d'entre nous. » Nous croyons que la Vierge Immaculée tient toute sa grâce et tous ses privilèges des mérites de son Fils. Le Magistère romain nous met sans cesse en garde contre une équivoque possible : « ... comme si [dans l'Immaculée Conception,] la

1. DE PEYER, M. E., *Lourdes et la foi réformée*, dans *Journal de Genève*, 18 juillet 1958.

2. *I Tim.*, II, 5.

3. *Hébr.*, 14.

4. *Ph.*, II, 9.

5. *Rom.*, XIII, 1.

6. *Matt.*, XXVIII, 18.

7. *Rom.*, VIII, 33.

Rédemption du Christ ne s'étendait plus à toute la descendance d'Adam . . . » Car c'est « le Christ notre Seigneur qui, en réalité, a opéré de façon très parfaite la Rédemption de sa divine Mère [. . .] N'est-ce pas de lui que proviennent, comme de leur première source, toutes les grâces et tous les dons, même les plus hauts . . . ? »¹ Mais cela, aux yeux des catholiques, n'empêche pas que Dieu proportionne ses grâces et ses dons à la diversité des états dans lesquels, à son gré, il établit ses élus. *Cependant chacun de nous a reçu sa part de la grâce divine selon que le Christ a mesuré ses dons [. . .] C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère en vue de la formation du Corps du Christ. . .*² Or à qui, parmi toutes les créatures, appartient l'état de Mère de Dieu ? À qui Dieu a-t-il fait annoncer qu'elle allait concevoir le Fils du Très-Haut ? Qui devait donner à l'*Emmanuel* le nom de *Sauveur* ?

I. LA PIÉTÉ DU FILS ET LE CULTE D'HYPERDULIE

« Nous révérons Marie, poursuit-on, pour sa foi de jeune fille, qui, acceptant le plan de Dieu pour le salut du monde, risquait d'être accusée d'adultère et lapidée. Il y a trop peu de chrétiens capables d'accepter la mort pour servir Dieu. Mais de là à lui rendre un culte d'hyperdulie (d'honneurs extraordinaires), nous ne le pouvons pas sans être infidèles à Jésus-Christ. Son obéissance à Dieu a permis notre salut, mais sa désobéissance ne l'eût pas empêché. Elle-même se dit servante, graciée (et non pas : pleine de grâces), objet de la miséricorde. »

Marie a donc vraiment, selon cette opinion, accepté le plan de Dieu pour le salut du monde. Mais la révérence pour sa vertu de force doit-elle dissiper celle qu'inspirent sa foi dans ce plan et sa connaissance de la place qu'elle devait y occuper ? Pourquoi s'est-elle étonnée, a-t-elle interrogé l'ange ? Et Gabriel, qu'avait-il annoncé, qu'avait-il ensuite répondu ? N'est-ce pas seulement après tout cela qu'elle a dit : *Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole !*³

Il est sûr que nous sommes tous invités à adhérer librement au divin plan de salut, car Dieu ne nous fait pas violence. Lui-même nous apprend la prière : *Que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel.*⁴ « Père, disait-il, si tu veux, éloigne de moi cette coupe ! Cependant, que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne ! »⁵

1. PIE XII, *Fulgens Corona*.

2. *Éph.*, IV, 7.

3. *LUC*, I, 38.

4. *MATT.*, VI, 10.

5. *LUC*, XXII, 42.

Ainsi donc, à chacun son *Fiat* ; et que tout acquiescement réponde au dessein de Dieu. Mais s'il est vrai que les hommes s'y trouvent réunis, il l'est également que, à la façon des membres d'un corps, ils ne sont pas tous appelés à occuper le même lieu ni à jouer un rôle identique. Tous les hommes sont tenus d'accepter la diversité que déploie le plan divin, de reconnaître la place et le rôle où Dieu les a mis : *Car, de même que notre corps en son unité possède plus d'un membre et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres. Mais pourvus de dons différents selon la grâce qui nous a été donnée . . .*¹ *Dieu a placé les membres, et chacun d'eux dans le corps, selon qu'il l'a voulu. Si le tout était un seul membre, où serait le corps ? Mais il y a plusieurs membres, et cependant un seul corps. L'œil ne peut donc pas dire à la main : « Je n'ai pas besoin de toi », ni la tête à son tour dire aux pieds : « Je n'ai pas besoin de vous » .*²

Accepter le dessein de Dieu, ce fut, en même temps, pour Marie, y recevoir sa place et son rôle. À celle qui deviendra la Mère de Dieu l'ange a dit : *toi qui as été et qui demeures remplie de grâce (ou de faveur divine),³ le Seigneur est avec toi. À ces mots elle fut bouleversée, et elle se demandait ce que signifiait cette salutation.*⁴ L'invitant à concevoir en son sein et enfanter un fils à qui elle donnera le nom de Sauveur, Dieu la comblait de sa faveur. *Rassure-toi, Marie ; car tu as trouvé grâce auprès de Dieu.*⁵ À qui est-il jamais arrivé chose pareille ? Ne s'agit-il pas d'une grâce appropriée à la condition de Mère de Dieu ? Et le nom de la Vierge n'est-il pas Marie ? À qui se peut-elle comparer ? Il est clair qu'elle n'est pas une fille d'Adam comme les autres.

La divine faveur lui est venue non pas de manière indéterminée, ni pour n'importe quelle fonction ; et ce n'est pas non plus selon la seule présence commune que Dieu est auprès d'elle. Il est auprès de toutes ses créatures, et d'une façon spéciale chez celles qu'il nomme ses enfants, mais il est en outre auprès de la Vierge d'une façon toute particulière, commune à nulle autre créature, étonnante comme l'annonciation et son accomplissement.

Pourquoi rendre à Marie un culte d'hyperdulie ? Voyons qui elle est, et pour le savoir, regardons qui est son Fils. D'elle-même elle n'est rien. *C'est la puissance de Dieu qui la prend sous son ombre.*⁶ Cette puissance est efficace, elle atteint son but ; le Tout-Puissant a

1. Rom., XII, 4.

2. I Cor., XII, 18.

3. C'est la traduction littérale qu'indique la Bible de Jérusalem citée dans ces pages.

4. Luc, I, 28.

5. Luc, I, 30.

6. Luc, I, 35.

*fait pour moi de grandes choses.*¹ Comme on l'avertit de la Volonté de Dieu, Marie, fille de David, comblée de grâce, l'accepte humblement ; son *fiat* est — d'intention et effectivement — un principe de l'ordre nouveau : elle est le principe géniteur à qui le *Sauveur*, Fils de l'homme — celui-là même qui depuis toujours procède du Père — sera référé pour toute éternité.

Or c'est bien ce dernier, — *n'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir,*² — qui a pris la défense du IV^e commandement, *Honore ton père et ta mère, comme te l'a demandé Yahvé ton Dieu :*³ *Alors des Pharisiens et des scribes de Jérusalem abordent Jésus et lui disent : « Pourquoi tes disciples transgressent-ils la tradition des anciens ? En effet, ils ne se lavent pas les mains au moment de prendre leur repas. » — « Et vous, répliqua-t-il, pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu au nom de votre tradition ? En effet, Dieu a dit : ' Rends tes devoirs à ton père et à ta mère,' et : ' Que celui qui maudit son père ou sa mère soit puni de mort.' Mais vous, vous dites : Quiconque dit à son père ou à sa mère : ' Les biens dont j'aurais pu t'assister, je les consacre,' celui-là est quitte de ses devoirs envers son père ou sa mère. Et vous avez annulé la parole de Dieu au nom de votre tradition ».*⁴ Pourquoi dès lors eût-il lui-même enfreint cette loi, naturelle et divine ?

On allèguera le passage en saint Luc : *Or, comme il parlait ainsi, une femme éleva la voix du milieu de la foule et lui dit : « Heureuses les entrailles qui t'ont porté et les seins que tu as sucés. » Mais lui répondit : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent ! »*⁵ Est-ce à dire que la maternité divine n'importe désormais plus où peu ? Qu'on note, à ce sujet, l'observation de saint Augustin que la maternité divine ne doit pas être séparée de la personne de la sainte Vierge, dans la mesure où elle l'a librement acceptée. Car, à l'Annonciation « la bienheureuse Vierge a conçu par la foi, celui qu'elle a également enfanté en croyant [...] Après ces paroles de l'ange, Marie, pleine de foi et concevant le Christ dans son âme avant de le concevoir dans son sein, lui dit : *Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole* », ⁶ — et il en fut ainsi jusqu'au moment du « *tout est achevé* ». ⁷ Sa cousine Élisabeth l'avait au reste manifesté : *Oui, bienheureuse celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur.*⁸

1. LUC, I, 49.

2. MATT., V, 17.

3. Deut., V, 16.

4. MATT., XV, 1.

5. LUC, XI, 27.

6. SAINT AUGUSTIN, Sermon 215.

7. JEAN, XIX, 30.

8. LUC, I, 45.

Il est digne d'attention aussi que ce fut du haut de la croix que le Verbe de Dieu exprima sa piété filiale envers la *Femme*. Au *disciple qu'il aimait*, Jésus dit : *Voici ta mère* ;¹ toutefois non sans l'avoir premièrement déclaré le fils de sa propre Mère : *Femme, voici votre fils*.²

Ces mots sont ceux du Christ. Ce sont des paroles d'évangile, du Verbe Éternel, qui *ne passeront point*.³ Elles disent la piété du Fils de Dieu pour sa Mère. Or, cette piété envers les parents se définit comme un culte : « *Pietas est per quam sanguine junctis, patriaeque benovelis, officium et diligens tribuitur cultus.* »⁴ Ainsi, la piété nous incline à remplir nos devoirs envers ceux qui nous sont unis par le sang ou par l'amour de la patrie et à leur rendre un culte assidu ; « mais pas à tous également : à nos parents, d'abord et principalement ; aux autres, dans la mesure de nos ressources et de leurs droits. »⁵ Qui pourrait vénérer la Mère de Dieu autant que son Fils ? Au juste, quelle est ici la mesure des ressources ? Il s'agit du débiteur de celle qui est, pour lui, principe géniteur quant à cette humanité en laquelle il est *Fils de l'homme*, notre frère, et dans laquelle il nous a sauvés. Cela, conformément au plan de Dieu pour le salut du monde, que Marie avait accepté, et qu'elle ne pouvait accepter qu'en tant que tel ; afin de le servir, elle y consentait au risque de son honneur et de sa vie. C'est dire que ce Fils lui doit un culte non seulement parce qu'il obtient d'elle, — ce qu'il a voulu librement, mais infailliblement, — sa filiation temporelle, mais aussi parce qu'elle avait consenti d'être sa Mère — la Mère de celui qu'elle devait nommer *Sauveur*.

Le culte envers les parents (qu'on peut avoir de la peine à comprendre, quand de nouveaux systèmes de salut s'appliquent à le rendre insolite) n'est évidemment pas celui de l'adoration, qui s'appelle latrie. *C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, c'est à Lui seul que tu rendras un culte*.⁶ Lui seul est tout premier principe de notre être entier. Cependant il ne nous dispense pas d'un devoir de reconnaissance envers nos parents lesquels en sont les causes principales subordonnées.⁷

1. JEAN, XIX, 27.

2. JEAN, XIX, 26.

3. MATT., XXI, 35.

4. CICÉRON, *De Invent. Rhet.* II, 53. Cette définition est citée par SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.101, a.1.

5. SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.101, a.2, ad 3.

6. MATT., IV, 10.

7. « Un homme est le débiteur d'autres personnes à des titres qui diffèrent suivant leurs divers degrés de perfection et les divers bienfaits qu'il en a reçus. À ce double point de vue, Dieu occupe la toute première place, parce qu'il est absolument parfait et qu'il est, par rapport à nous, le premier principe d'être et de gouvernement. Mais ce titre convient aussi, secondairement, à nos parents et à notre patrie, desquels et dans laquelle nous sommes nés et avons été nourris. Et donc, après Dieu, l'homme est surtout redevable à

L'expression de cette reconnaissance est un culte, en un sens infiniment diminué, il est vrai, pour peu qu'on le compare à celui qui est dû à Dieu et au Verbe Incarné. Mais il reste que nous devons à ces causes de notre vie « officium et diligens cultus ». Celui qui est l'exemple parfait de toutes vertus eût-il manqué à la piété filiale envers ses parents ? *Je vous ai donné l'exemple, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous.*¹ Or le Fils qui honore en Marie sa Mère, n'est pas un homme purement homme, comme nous ; il est une Personne divine, et cette Mère n'est pas la Mère du *Fils de l'homme* sans être Mère de Dieu. Cette Mère dont le Fils est incomparable, à qui pouvons-nous la comparer ? Qui peut comparer sa mère à celle de Dieu ? Qui d'entre tous les saints, qui donc pourrait jamais honorer cette Mère comme Dieu l'honore ? Mais c'est lui qui le premier l'honore, lui, chef de son Église ! Aussi son culte est-il en vérité « extraordinaire », incomparable.

Le culte d'hyperdulie — les « honneurs extraordinaires » que nous rendons à la Vierge Marie — n'est par conséquent pas fondé premièrement sur nos devoirs envers elle à la suite de son acceptation du dessein de Dieu. Son fondement propre et premier n'est autre que la vénération du Fils de Dieu pour sa Mère, compagne de vie jusqu'au sacrifice de la Croix. Doit-on dédire ce que le Fils a déclaré ? Quand même nous n'aurions, nous autres, aucun devoir particulier de reconnaissance à Marie, comment pourrions-nous ne pas avouer et admirer les « honneurs extraordinaires » que lui doit le Fils de l'homme ; lui qui s'est librement engagé, lui, *par qui tout fut et sans lui rien ne fut*, y compris celle dont il est né, et qu'il a donnée pour Mère au disciple qu'il aimait. Puisque, de fait, « son obéissance à Dieu a permis notre salut », du moins avons-nous là une raison très concrète de nous joindre au Fils dans sa vénération pour elle, à lui qui *est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté) . . .*² Voilà notre culte d'hyperdulie, que saint Thomas définit *potissima species duliae communiter sumptae. Maxima enim reverentia habetur homini ex affinitate quam habet ad Deum*,³ ajoute-t-il. Comment pourrions-nous refuser à Marie cette vénération sans méconnaître l'indéfectible piété du Fils que nous adorons ? Sans ignorer sa primauté dans ce culte ?

ses parents et à sa patrie. En conséquence, de même qu'il appartient à la religion de rendre un culte à Dieu, de même, à un degré inférieur, il appartient à la piété de rendre un culte aux parents et à la patrie. D'ailleurs, le culte des parents s'étend à tous ceux du même sang, c'est-à-dire qui ont les mêmes parents ; le culte de la patrie s'entend des compatriotes et des alliés. C'est donc à ceux-là que s'adresse principalement la piété. » (S. THOMAS, *IIa IIae*, q.101, a.1). Nous citons la traduction de la *Revue des Jeunes*, avec quelques changements.

1. JEAN, XIII, 15.

2. Col., I, 18.

3. *IIa IIae*, q.103, a.4, ad 2.

« Son obéissance à Dieu a permis notre salut, mais sa désobéissance ne l'eût pas empêché. » Il y a pourtant bien davantage. Car il n'est pas même possible à l'homme de deviner toutes les manières dont Dieu eût pu donner le salut sans Marie, ni d'entrevoir tout ce qu'il eût pu faire au lieu de ce qu'il a fait. Il eût pu s'incarner sans se donner un principe géniteur — sans *Dei Genetrix* — sans être Fils de l'homme, voire nous pardonner sans s'incarner ; ou encore, s'incarnant, mériter notre salut, en toute justice, sans souffrir, sans être *frappé, humilié, transpercé à cause de nos péchés, broyé à cause de nos iniquités*.¹ L'ange Gabriel l'avait dit : *Car rien n'est impossible à Dieu*.² Le plan de Dieu, qu'il venait d'annoncer, était, en effet, et le demeurera, des plus invraisemblables. L'Apôtre nous en avertit : *Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? Puisque en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a point reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants*.³ Et dire que Dieu eût pu nous pardonner sans plus de façon : sans Médiateur, sans scandale, nous épargnant le vacarme et la furie des choses qui sont !

Ayant choisi la folie de la croix, pourquoi le Fils n'eût-il pas pu souffrir à l'insu de la Mère ? Il n'était pas de rigueur que le Fils du Très-Haut se fît annoncer comme *Sauveur* à celle qui devait l'enfanter. Qu'il l'ait fait doit-il rester vide parce qu'il eût pu faire autrement ? Et serait-ce pour une raison indifférente que l'Esprit-Saint a fait dire à Marie, sa Mère : « *Vois ! cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction, — et toi-même, un glaive te transpercera l'âme ! — afin que se révèlent les pensées intimes d'un grand nombre.* »⁴ Pourquoi la troubler ainsi — et si longtemps d'avance ! Pourquoi le Père, à la volonté de qui n'échappe pas la chute d'un passereau, ni le nombre de nos cheveux, a-t-il conduit la Mère de son Fils au pied de la croix ?⁵ Pourquoi lui faire cela, alors qu'il eût pu ordonner les choses de tant d'autres manières ? Et encore, le Christ en croix, *voyant sa Mère et près d'elle le disciple qu'il aimait*, pourquoi leur a-t-il parlé ? Pour quelle raison le Saint-Esprit a-t-il fait consigner par écrit ces paroles du Verbe de Dieu ? Tout cela serait donc dénué de signification, vu que la Sagesse du Père eût aisément pu agir autrement. Dieu, après tout, a été plus dur pour la Vierge que pour tout autre de ses amis. Déjà au seul point de vue de la nature, personne ne peut compatir à la souffrance d'un autre soi-même comme la mère à celle de son enfant ; le monde païen le savait — qui ignorait la charité du Christ. Quoi

1. IS., LIII.

2. LUC, I, 37.

3. I Cor., I, 20.

4. LUC, II, 34.

5. JEAN, XIX, 35.

qu'il en soit, *cet Enfant*, non seulement est-il un *signe en butte à la contradiction*, mais il l'est manifestement et très exactement encore à cause de *Marie, sa Mère*, à qui le juste et pieux Siméon adressa cette prophétie de prédestination.

Seraient donc réduites à l'inconséquence des purs possibles ou des futuribles, toutes ces œuvres de Dieu pour une humanité déchue qu'il eût pu sauver par une autre méthode — sans Incarnation, sans Fils de l'homme, sans souffrir ni mourir, sans même fonder une Église, et surtout sans les apôtres qui, à la veille de la Passion, contestaient *pour savoir lequel d'entre eux pouvait être tenu pour le plus grand*,¹ sans Simon-Pierre qui devait trahir le Christ trois fois, après que Jésus lui eût dit : *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi, donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères*.² Pourtant, le Verbe de Dieu est-il moins adorable dans l'humanité individuelle qu'il se choisit et en laquelle il subsiste, étant donné qu'il eût pu en assumer une autre ? La Vierge Marie ne serait alors pas la personne créée la plus vénérable de toutes, attendu que le Fils de Dieu eût pu se choisir, pour Mère et compagne, une autre personne ? Que Dieu eût pu nous sauver hormis l'obéissance de Marie, amoindrirait-il le mérite de cette obéissance ? Où en serais-je, *raisonneur d'ici-bas* ?³ Dieu eût pu ne pas créer cet homme-ci, le prochain que je vois : s'ensuit-il que je ne doive pas l'aimer comme moi-même pour l'amour de Dieu que je ne vois pas ?⁴ Les œuvres de Dieu, comme sa volonté, doivent-elles perdre toute suite parce qu'il pourrait ne pas les faire, en faire d'autres, et même faire autrement ce qu'il fait ?

« Elle-même se dit servante . . . », *servante du Seigneur*.⁵ En quoi cela l'aurait-elle empêchée de le servir, à la fois le plus humblement et le plus entièrement ? Qui — à l'exception de son Fils — connaît mieux qu'elle Celui Qui Est ? Le Dieu miséricordieux, qui exalte les humbles, peut faire pour elle de grandes choses, parce qu'il a jeté les yeux sur son humble servante. Voilà pourquoi elle peut dire, dans une humilité qui ne pourrait masquer qui que ce soit : *Oui, désormais toutes les générations me diront bienheureuse*.⁶ La miséricorde du Tout-Puissant serait-elle demeurée inefficace ? S'il lui plaît de montrer comme il peut faire de si grandes choses avec si peu, qu'avons-nous à y redire ? N'a-t-il pas choisi *ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est* ?⁷

1. LUC, XXII, 24.

2. LUC, XXII, 32.

3. I Cor., I, 20.

4. Cf. I JEAN, IV, 20.

5. LUC, I, 38.

6. LUC, I, 48.

7. I Cor., I, 28.

« Et dans sa vie de mère, écrit-on ensuite, elle n'a pas très bien compris ce que faisait ce Fils, puisque avec l'aide de ses autres enfants, elle le cherchait, parce que, pensait-elle, il avait perdu la tête !¹ » Nous avons vu, dans son étonnement à l'Annonciation, que Marie n'a pas sondé ni mesuré aussitôt tout le fond et l'ampleur de l'œuvre d'Incarnation, qu'elle n'a pas su suivant quel ordre exactement ni comment son Fils allait remplir sa mission ; de plus, nous l'entendons de la bouche du Christ lui-même : *Et pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père ? Mais eux [Marie et Joseph] ne comprirent pas la parole qu'il venait de leur dire.*² La foi, excluant l'incroyance, ne supprime pas l'étonnement ; elle fait au contraire chercher l'intelligence. Nous distinguons du reste la foi qui fait donner l'assentiment de certitude divine aux vérités révélées, de la foi comme connaissance de ces vérités, laquelle nous parvient au moyen de la prédication — *fides ex auditu*.³ La foi la plus entière en la divinité de son Fils et sa mission, est parfaitement compatible en Marie avec un progrès dans la compréhension. Faisant allusion à cette vérité, notre auteur la met toutefois dans un autre contexte : a) il laisse entendre que la Vierge Marie a enfanté non seulement le Fils du Très-Haut, mais qu'elle a donné le jour à d' « autres enfants » ; et, b) à la Mère de Dieu il attribue la pensée que le Sauveur, son Enfant, « avait perdu la tête ».

Pour le premier point, nous n'avons jamais lu nulle part dans les saintes Lettres que la Vierge ait enfanté des personnes autres que le Fils du Père Éternel. Sans doute on lit en plusieurs endroits, dans les Évangiles, que Jésus avait des frères et des sœurs, composant une famille plutôt nombreuse. *N'est-ce pas là le fils du charpentier ? N'a-t-il pas pour mère la nommée Marie, et pour frères Jacques, Joseph, Simon et Jude ? Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes parmi nous ?*⁴ Mais Abraham, lui aussi, avait eu beaucoup de « frères », parmi lesquels se trouvait Lot, son neveu.⁵ Et le patriarche Jacob eut un frère qui, si je comprends, était son oncle.⁶ Saint Jérôme, dans son *Adversus Helvidium*, montrait que le vocabulaire sémitique, pour les degrés de parenté, était assez restreint, et l'emploi du nom de « frère » en fut par suite généreux : frères, oncles, neveux et cousins, sont tous frères. Même pour ceux qui n'admettent pas l'autorité du Magistère romain, pas même celle des premiers siècles, la négation de la virginité perpétuelle de Marie est sans aucun fondement, absolument gratuite. Pourquoi préférer alors de croire à cela ? La virginité de Marie est

1. M. de PEYER renvoie à MARC, III, 21.

2. LUC, II, 49.

3. ROM., X, 17.

4. MATT., XIII, 55.

5. GEN., XII, 5 ; XIII, 8.

6. GEN., XXIX, 15.

une vérité pour laquelle les catholiques, de leur côté, doivent être « capables d'accepter la mort » — au service de celui qui est l'*Unigenitus* de Marie, comme il l'est aussi du Père Éternel.

La Mère de Dieu pensait-elle que son Fils « avait perdu la tête » ? Lisons le passage auquel renvoie l'auteur. *Il revient à la maison et de nouveau la foule s'y presse, au point qu'il ne leur était pas même loisible de prendre de la nourriture. Et les siens [autou, sui], l'ayant appris, partirent pour se saisir de lui, car ils disaient : « Il a perdu le sens. »* Marie compte sans contredit parmi les siens. Mais, faut-il entendre que tous ceux qui s'appellent siens sont allés l'enlever à cette confusion ? Pourquoi singulariser la Mère, et lui faire croire, à elle, que son Fils « avait perdu la tête » ? D'autre part, l'intelligence de ce que disaient les siens admet une infinité de nuances. Pourquoi tout de suite interpréter, puis aimer mieux la version qui porte atteinte, et surtout pourquoi, encore une fois, la concentrer sur la Mère ? Nous ne voulons pas nier, en revanche, que Marie ne se soit parfois étonnée des actions de son Fils, qu'elle n'ait été à l'occasion angoissée devant des situations perplexes où il lui arrivait de s'engager, — quand, par exemple, elle apprit qu'au temple *il culbuta les tables des changeurs, ainsi que les sièges des marchands de colombes*,¹ ou qu'il accusait les scribes et les Pharisiens hypocrites de ressembler à des sépulchres blanchis, et d'être, au dedans, pleins d'ossements de morts et de pourriture.² Pourquoi n'aurait-elle pas craint pour lui ? Faut-il croire qu'à la fuite en Égypte sa foi dans l'Enfant qu'elle tenait dans ses bras dût apaiser ses émotions à la mode stoïcienne ? Sa vie terrestre en a été une « de soucis, d'angoisses et de souffrances » ; toujours, et très nettement à cause de son Fils et de sa mission.

D'où vient ce désir de dissocier la Mère et le Fils ? Trouve-t-on l'excellence du Sauveur si obscure que même la femme qu'il s'est choisie pour Mère et qui a été sa compagne de vie (ceci on ne le niera pas lorsqu'on la trouve parmi les siens là où ce n'est pas sûr) on ne puisse la reconnaître pour celle que la Bible dépeint sans qu'il en soit, lui, diminué ?

« On nous dit qu'elle est une mère », continue l'auteur que nous avons voulu mettre en cause, « et qu'il faut l'aimer et la respecter comme une mère. Nous en tombons joyeusement d'accord. » Notre joie doit être d'autant plus grande du fait que Marie est justement la Mère de Jésus, le Sauveur ; et qu'en outre elle ne reste pas enfermée chez elle, puisque selon la Bible, son premier geste après l'Annonciation, fut de *se rendre en hâte vers le haut pays, dans une ville de Juda, pour entrer chez Zacharie et saluer Élisabeth* [sa parente]. Or, dès qu'Élisabeth eut entendu la salutation de Marie, l'enfant tressaillit dans son sein et Élisabeth fut remplie du Saint-Esprit. Alors elle poussa un

1. MATT., XXI, 12.

2. MATT., XXIII, 27.

grand cri et dit : « Tu es bénie entre les femmes, et béni le fruit de ton sein ! Et comment m'est-il donné que la Mère de mon Seigneur vienne à moi ? Car, vois-tu, dès l'instant où ta salutation a frappé mes oreilles, l'enfant a tressailli d'allégresse en mon sein. Oui, bienheureuse celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur » !¹ Le Saint-Esprit fait rapporter que la Mère du Seigneur est bénie entre les femmes, et qu'elle est bienheureuse : non seulement est béni le fruit de son sein. C'est remplie du Saint-Esprit qu'Élisabeth reconnaît à Marie une place tout à fait supérieure ; la parente s'émerveille que la Mère de son Seigneur vienne à elle ! Il est pourtant précis celui qui nous avertit que *de toute parole sans fondement que les hommes auront proférée, ils rendront compte au jour du Jugement*.² Pouvons-nous tomber d'accord avec Élisabeth, avec le Saint-Esprit ? De qui d'autre a-t-il jamais fait dire ou écrire de telles choses ?

« Mais, observe-t-on, cela ne signifie pas que la mère fait ce qu'a fait le Fils ; elle est une créature, et comme telle, elle ne peut pas faire ce qu'a fait le Fils de Dieu. » Encore là nous convenons : elle, pure créature, ne peut pas faire ce que seul le Fils de Dieu peut faire. Aussi l'Église n'a jamais toléré qu'on soutienne le contraire ; elle n'a jamais permis de prêter à Marie des caractères qui masquent le moindrement la suréminente dignité du Verbe Incarné ; elle n'admet aucun attribut de la Mère qui ne soit à la plus grande gloire du Fils. C'est précisément cette parfaite subordination de Marie qui fut la raison de son oui au plan de Dieu, à la place et au rôle absolument uniques qu'elle devait y occuper, de ce oui qu'elle voulut prononcer. Son Fils lui fut annoncé comme *Sauveur*, à qui *le Seigneur Dieu donnera le trône de David, son père : il règnera sur la maison de Jacob à jamais et son règne n'aura point de fin*.³ Elle savait, en donnant sa complète adhésion, de qui il s'agissait, quelle était sa mission, le but de celle-ci, et quelle allait en être la fin. Marie dit alors : « *Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole* ». ⁴ Si elle ne peut ce que seul le Fils de Dieu peut, il n'empêche qu'elle est ce que le Fils veut qu'elle soit, et qu'elle fasse ce qu'elle a fait, ainsi qu'il l'a désiré. Disons-le sans détour : tout ce qu'elle est — humble créature, Vierge obéissante, Mère de Dieu, du Sauveur, remplie d'angoisse pour son Fils et sa mission, *Mère qui gardait tous ces souvenirs dans son cœur*, à qui *était soumis* ⁵ le Fils du Très-Haut, fidèle jusqu'au pied de la croix — tout cela, c'est le Fils qui le fait en elle. *Tout fut par lui et sans lui rien ne fut*.⁶ La causalité divine, forte et

1. LUC, I, 39.

2. MATT., XII, 36.

3. LUC, I, 32.

4. LUC, I, 38.

5. LUC, II, 51.

6. JEAN, I, 3.

douce à la fois, donne aux actions des créatures d'être en même temps vraiment les leurs. Que le Saint-Esprit l'ait mue n'enlève rien à Marie de la liberté de son consentement, bien au contraire : Dieu agit infailliblement dans les agents les plus libres, de même qu'en les plus précaires. Et ce qu'accomplit Marie, en guise de simple cause instrumentale dans l'ordre de la grâce, demeure sous l'entière dépendance de son Fils, non pas uniquement en tant qu'il est Dieu, mais en tant aussi qu'il est Dieu fait homme ; car toutes les grâces et tous les privilèges accordés à Marie découlent des mérites du Rédempteur. Or, dans l'ordre de la nature, elle est au plus bas degré de la personnalité, les anges étant supérieurs aux hommes *en force et en puissance*.¹ La miséricorde du Tout-Puissant *qui élève les humbles*,² a réalisé pour Marie *de grandes choses*, tel que lui-même l'a fait dire : pouvons-nous les ignorer ou les méconnaître sans du coup passer outre à ce qu'il fait pour nous-mêmes ?

« Elle est instrument de salut comme d'autres personnages bibliques, mais si elle avait une place éminente dans cette lignée de croyants fidèles, les évangélistes et les apôtres l'auraient signalée. » Ne risque-t-on pas de répéter, quant à Marie, le paralogisme qu'avaient commis les nazaréens ? Jésus *s'étant rendu dans sa patrie, il enseignait les gens dans leur synagogue, de telle façon qu'ils étaient frappés d'étonnement : « D'où lui viennent, disaient-ils, cette sagesse et ces miracles ? N'est-ce pas là le Fils du charpentier ? N'a-t-il pas pour mère la nommée Marie, et pour frères, Jacques, Joseph, Simon et Jude ? Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes parmi nous ? D'où lui vient donc tout cela ? » Et ils étaient choqués à son sujet. Mais Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie et dans sa maison. » Et il ne fit pas là beaucoup de miracles, à cause de leur manque de foi*.³ Nous le connaissons bien, disaient-ils, il est d'ici : nous ne voyons guère pourquoi nous devrions l'estimer singulièrement. La sagesse et les miracles de Jésus étaient toutefois d'une évidence qui suffit à saisir, au point ensuite de scandaliser les nazaréens.

Si nos frères éloignés croient, avec nous, que les paroles citées et soulignées dans ces pages sont celles des prophètes et des évangélistes, il leur sera difficile d'expliquer où il fallait dire plus. Car les écrivains sacrés n'ont ainsi parlé d'aucune autre personne. Et déjà le nom de *Mère du Seigneur et du Sauveur* transcende ceux de toutes les personnes créées.

II. LA FIGURE FÉMININE DANS LE DRAME DU SALUT

« Ce n'est pas, suggère-t-on, parce que nous avons besoin de tendresse féminine et maternelle, qu'il faut introduire dans le drame

1. II PIERRE, II, 11.

2. LUC, I, 52.

3. MATT., XIII, 54.

du salut une figure féminine. Si Dieu le jugeait utile, il se serait chargé de susciter cette figure sans qu'elle fasse écran à son Fils. » Cependant, le drame du salut a commencé par une figure féminine. Lisons d'abord le prélude. *Yahvé Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie. . . Alors Yahvé Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. Alors celui-ci s'écria : « À ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée « femme », car elle fut tirée de l'homme, celle-ci !*¹ Les Pères de l'Église, dès le II^e siècle, montraient l'inverse proportion entre la formation de nos premiers parents et celle du Fils de l'homme et de la Vierge Marie. Tandis que la première vierge a été tirée d'Adam, le Christ a reçu son humanité de la Vierge, qui peut parler de son Fils comme Adam de l'aide qu'on lui assortit : *À ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair !*

Le drame du salut fut ouvert par la femme, que Dieu forma d'Adam dans l'intention expresse d'établir *une aide qui lui soit assortie*. C'est à la femme que le serpent s'est adressé, c'est chez elle qu'il insinuait le désir d'une prématurée confirmation dans le bien, en son temps et suivant son gré à elle, contre *le commandement que Dieu fit à l'homme*.² *La femme vit que l'arbre de la connaissance du bien et du mal était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir l'entendement. Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea*.³ Le péché vient au monde de cette façon, grâce à la médiation de la femme, séduite par le serpent. *C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé ! Yahvé dit à la femme : « Qu'as-tu fait là ? » Et la femme répondit : C'est le serpent qui m'a séduite, et j'ai mangé*.⁴ Plus tard, l'Apôtre relèvera cette part. *C'est Adam en effet qui fut formé le premier, Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression*.⁵ Non pas que l'action d'Ève fût celle d'Adam ; nous n'avons pas péché en Ève : c'est bien la faute d'Adam qui a été transmise à leur postérité. En effet, *par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort . . .*⁶ Et cet Adam est la figure de celui qui doit venir.⁷ Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. De

1. Gen., II, 18.

2. Gen., II, 16.

3. Gen., III, 6.

4. Gen., III, 12.

5. I Tim., II, 13.

6. Rom., v, 12.

7. Rom., v, 14.

même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ.¹

Pourquoi Dieu a-t-il introduit dans le drame du salut une figure féminine ? Pourquoi ne pas avoir laissé Adam pécher seul ? Explique-t-on qu'il permette que la désobéissance de l'homme, formé le premier, pénètre dans le monde par la médiation de la femme, gagnée, celle-ci, par qui dès l'origine [. . .] fut un homicide ?² À l'homme [Yahvé Dieu] dit : *Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger . . .*³ Pour quelle raison la Genèse souligne-t-elle le fait qu'il s'agit justement de la personne formée pour Adam, comme une aide qui lui soit assortie, parce que, Yahvé Dieu le dit : « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul* » ?⁴

Sans doute, Dieu aurait pu garder ensuite la femme dans l'ombre. Mais non. Annonçant l'œuvre de rédemption au serpent et à nos premiers parents, Yahvé Dieu maintient la figure féminine et lui confie une part en la lutte avec le serpent : *Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon.*⁵ C'est Dieu qui indique l'hostilité entre le menteur et père du mensonge,⁶ et la femme ; entre le lignage de celui en qui il n'y a pas de vérité, — l'énorme Dragon, l'antique Serpent, le Diable ou le Satan, comme on l'appelle, le séducteur du monde entier,⁷ — et le lignage de la femme. Quelles que soient les personnes ou la personne en question, on découvre une figure féminine dont le rôle dans la rédemption est très grand. Puis Yahvé s'adresse à la femme : « *Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils* »⁸, c'est-à-dire, nous semble-t-il : les fils du lignage hostile à celui du serpent, enfantés au milieu de peines redoublées par Yahvé son Dieu. L'homme [Adam, figure de celui qui doit venir] appela sa femme « Ève », parce qu'elle fut la mère de tous les vivants.⁹

Toujours la femme — depuis le commencement jusqu'à la fin, depuis la Genèse jusque dans l'Apocalypse ! Ici Dieu juge bon qu'apparaisse un signe grandiose au ciel : c'est une Femme ! le soleil l'enveloppe, la lune est sous ses pieds et douze étoiles couronnent sa tête : elle est enceinte et crie dans les douleurs et le travail de l'enfantement . . . En arrêt devant la Femme en travail, le Dragon s'apprête à dévorer son enfant

1. I Cor., xv, 21.

2. JEAN, viii, 44.

3. Gen., iii, 17.

4. Gen., ii, 18.

5. Gen., iii, 15.

6. JEAN, viii, 44.

7. Apoc., xii, 9.

8. Gen., iii, 16.

9. Gen., iii, 20.

aussitôt né. Or la Femme mit au monde un enfant mâle, celui qui doit mener toutes les nations avec un sceptre de fer.¹

Cette figure féminine, qui peut manquer d'attirer notre attention, ne fait pas moins, de la part de l'antique Serpent, l'objet d'une préoccupation définie. *Se voyant rejeté sur la terre, le Dragon se lança à la poursuite de la Femme, mère de l'Enfant . . . Le Serpent vomit alors de sa gueule comme un fleuve d'eau derrière la Femme pour l'entraîner dans ses flots. Mais la terre vint au secours de la Femme : ouvrant la bouche, elle engloutit le fleuve vomi par la gueule du Dragon. Alors, furieux de dépit contre la Femme, il s'en alla guerroyer contre le reste de ses enfants, ceux qui obéissent aux ordres de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus.*²

Qui juge bon d'introduire dans le drame du salut une figure féminine ? Si Dieu a pu le faire, entre autres motifs, parce que nous avons besoin de tendresse féminine et maternelle, cela ne détruit pas le point cardinal que Dieu l'a fait, — et rien de ce qu'il fait n'est en vain. Convenons que ce besoin peut en de certains cas se révéler malsain ou rebutant ; que certain vocabulaire enfantin, employé à l'endroit de la Vierge, est de mauvais goût.³ Il n'empêche que cela ne devrait pas dissimuler le fait de la tendresse féminine et maternelle de Marie pour le Fils de Dieu. Dieu n'a aucun besoin de la tendresse de qui que ce soit. *Dieu est amour*⁴ ; et cependant, la vertu théologale de charité n'est pas une passion. Que Dieu daigne néanmoins se mettre dans le besoin, même sensible, qui oserait l'en mépriser ? Il a, avec pleine liberté, voulu une Mère, qui sans aucun doute a été telle que lui, Auteur de la nature, veut que toute mère soit, et qui a été de plus telle qu'il l'a voulue comme Mère du Fils de Dieu. Si le Verbe Éternel choisit d'être *né d'une femme*,⁵ doit-il la dépouiller de tendresse féminine et maternelle, en faire une mère contre nature, et lui, devenir Fils de l'homme contre nature ? Il n'a certainement pas dédaigné les signes de tendresse sensibles. *Et se tournant vers la femme : « Tu vois cette femme ? dit-il à Simon. Je suis entré chez toi, et tu ne m'as pas versé d'eau sur les pieds ; elle, au contraire, m'a arrosé les pieds de ses larmes et les a essuyés avec ses cheveux. Tu ne m'as pas donné le baiser :*

1. *Apoc.*, XII, 1.

2. *Apoc.*, XII, 13.

3. Pie XII nous met en garde contre deux sortes d'erreurs au sujet de Marie : « Mais en traitant les questions qui regardent la sainte Vierge, que les théologiens et les prédicateurs de la parole divine aient soin d'éviter certaines déviations hors du droit chemin pour ne pas tomber dans une double erreur ; qu'ils se gardent et des opinions privées de fondement, dont les expressions exagérées dépassent les limites du vrai, et d'une étroitesse d'esprit excessive quand il s'agit de cette dignité unique, sublime, et même presque divine de la Mère de Dieu, que le Docteur angélique nous enseigne à lui attribuer « à cause du bien infini qu'est Dieu » *Ad Coeli Reginam*.

4. I JEAN, IV, 8.

5. *Galat.*, IV, 4.

elle, au contraire, depuis que je suis entré, n'a cessé de me couvrir les pieds de baisers. Tu n'as pas répandu d'huile sur ma tête ; elle, au contraire, a répandu du parfum sur mes pieds. C'est pourquoi, je te dis, ses péchés lui sont remis, puisqu'elle a montré beaucoup d'amour ».¹

Les saintes Lettres sont remplies de figures féminines qui jouent des rôles de premier plan dans l'éminent dessein. Or, toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice.² C'est ainsi que la Genèse nous parle d'une Sara, femme libre, épouse d'Abraham — lequel persiste à l'appeler *ma sœur*, comme elle le nomme *mon frère*, ce qui causa des malentendus.³ *Et puis, elle est vraiment ma sœur, la fille de mon père, mais non la fille de ma mère, et elle est devenue ma femme.*⁴ Sara était stérile. Mais il y avait, dans sa maison, une servante égyptienne du nom d'Agar. Afin d'assurer à son mari la nombreuse postérité qui lui avait été promise, Sara (appelée en ce temps-là Sarai) conçut un projet qui serait aujourd'hui incongru. Agar enfanta Ismaël, figure de la Synagogue. Abraham et Sara étaient vieux, avancés en âge. Dieu annonça alors à Abraham : *ta femme Sara te donnera un fils, tu l'appelleras Isaac, j'établirai mon alliance avec lui, comme une alliance perpétuelle, pour être son Dieu et celui de sa race après lui.*⁵ Or saint Paul fait grand cas de ces deux figures féminines, car en plus de leur caractère historique, *il y a une allégorie : ces femmes représentent deux alliances ; la première se rattache au Sinaï et enfante pour la servitude : c'est Agar . . . et elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et elle est notre mère . . .*⁶

C'est par Isaac, le fils de Sara, qu'Abraham aura une postérité portant son nom.⁷ Dieu suscite de nouveau une grande figure féminine, que le plus vieux serviteur de la maison d'Abraham, le régisseur de tous ses biens, est allé chercher, un peu au hasard, par delà le pays des Chananéens. *Mets ta main sous ma cuisse, lui dit Abraham. Je te fais jurer par Yahvé, le Dieu du ciel et de la terre, que tu ne prendras pas pour mon fils une femme parmi les filles des Chananéens au milieu desquels j'habite. Mais tu iras dans mon pays, dans ma parenté, et tu choisiras une femme pour mon fils Isaac.*⁸ Le choix se fixe sur Rébecca, qui apparaît près du puits, hors de la ville de Nahor, à l'heure du soir. *La jeune fille était très belle, elle était vierge, aucun homme ne*

1. LUC, VII, 44.

2. II Tim., III, 16.

3. Gen., XX, 5.

4. Gen., XX, 12.

5. Gen., XVII, 19.

6. Galat., IV, 24.

7. Gen., XXII, 17 ; Hébr., XI, 18.

8. Gen., XXIV, 2.

*l'avait approchée.*¹ L'histoire est passablement longue, fort circonstanciée. À la fin, le frère et la mère de Rébecca lui dirent : « *Veux-tu partir avec cet homme ?* » et elle répondit : « *Je veux bien.* » Alors ils laissèrent partir leur sœur Rébecca, avec sa nourrice, le serviteur d'Abraham et ses hommes. Ils bénirent Rébecca et lui dirent : « *Notre sœur, ô toi, deviens des milliers de myriades ! Que ta descendance conquière la porte de ses ennemis !* »² Elle avait accepté d'être l'épouse d'Isaac sans jamais l'avoir vu. Isaac la prit et elle devint sa femme et il l'aima.³ Ayant mis au monde des jumeaux, Ésaü et Jacob, Rébecca combina, avec succès, un plan assez rusé, pour obtenir la bénédiction de son mari au fils qu'elle préférait, qui n'y aurait eu aucun droit.⁴ Et ainsi s'accomplit ce que Yahvé avait dit à Rébecca : « *L'aîné servira le cadet.* »⁵ L'Apôtre s'attachera ici encore à manifester cette figure féminine, introduite par Dieu dans l'œuvre des alliances conclues avec nos pères, en vue de la rédemption par le Christ.⁶

Dieu a jugé utile aussi de susciter Judith, pour blesser et meurtrir ceux qui ont formé de si noirs desseins contre ton alliance . . . et la maison qui appartient à tes fils.⁷ Sois bénie, ma fille, par le Dieu Très-Haut, plus que toutes les femmes de la terre ; et béni soit le Seigneur Dieu, Créateur du ciel et de la terre, qui t'a conduite pour trancher la tête du chef de nos ennemis ! Jamais la confiance dont tu as fait preuve ne s'effacera de l'esprit des hommes, mais ils se souviendront éternellement de la puissance de Dieu . . . Tout le monde répondit : « Amen ! Amen ! »⁸

Puis Dieu introduit Esther, qui réussit à faire révoquer les lettres qu'Aman, fils de Hamdata, l'Agagite, a fait écrire pour perdre les Juifs de toutes les provinces du royaume.⁹ Celle-ci, fille d'une exceptionnelle beauté qui devint la femme du roi Assuérus, put jouir d'un privilège unique. Quoique Juive, elle échappa à un décret d'extermination contre tout son peuple. « *Qu'y a-t-il, Esther ?* » avait dit le roi. « *Je suis ton frère ! Rassure-toi ! Tu ne mourras pas. Notre ordonnance ne vaut que pour le commun des gens. Approche-toi.* » Levant son sceptre d'or le roi le posa sur le cou d'Esther, l'embrassa et lui dit : « *Parle-moi ! . . . Qu'y a-t-il, reine Esther ?* lui dit le roi. *Dis-moi ce que tu désires, et, serait-ce la moitié de mon royaume, c'est accordé*

1. Gen., xxiv, 16.

2. Gen., xxiv, 58.

3. Gen., xxiv, 67.

4. Gen., xxvii.

5. Gen., xxv, 23.

6. Cf. Rom., ix, 7.

7. Judith, ix, 13.

8. Judith, xiii, 18.

9. Esther, viii, 5.

d'avance ! » ¹ De par la volonté du roi, l'ordonnance qui vaut pour le commun des gens n'atteint pas cette femme. Le roi lui accorde même, et d'avance, la moitié de son royaume pour peu qu'elle le désire.

Il y eut donc des figures bibliques, instruments de salut, qui jouèrent un rôle particulièrement féminin. Mais l'important, c'est surtout que la faute originelle n'est pas venue dans le monde sans la médiation de la femme. Or quand il prononce la sentence après l'acte de désobéissance d'Ève, et celui ensuite d'Adam, Yahvé Dieu rétablit la figure féminine ; c'est, nous l'avons vu, de l'œuvre de rédemption qu'il s'agit alors, de l'œuvre qui doit s'accomplir par le lignage de la femme. Aussi ne pourrions-nous jamais comparer même ces autres figures, de Sara à Esther, à la première, à Ève, mère de tous les vivants. Car Ève conserve le caractère de premier principe, à plusieurs titres. Dans la commission du mal, la personne créée a la nature de cause première ; tandis que dans le bien qu'elle fait, Dieu est cause à la fois propre et première. Cependant Ève était, de tout le genre humain, la première personne à pécher, contre Dieu mais aussi contre son prochain ; et son péché fut une cause de péché : *C'est la femme que tu as mise auprès de moi . . . !* ² C'est par sa faute qu'Adam a péché et la faute d'Adam a été transmise à la communauté humaine. Par Adam, et en lui, elle est une cause universelle, de même que grâce à lui elle sera mère de tous les vivants.

Nous avons déjà fait mention d'une proportion inverse, entre Ève et Marie. C'est saint Irénée de Lyon (né vers 135 ou 140, martyrisé vers 202) qui, s'appuyant sur la récapitulation enseignée par l'Apôtre, l'a mise en lumière : ³

Et toute œuvre qu'il avait déjà modelée, il l'a « récapitulée en Lui-même ». De même en effet que, par la désobéissance d'un seul homme, le péché a fait son entrée et que « par le péché, la mort » a prévalu, de même, par l'obéissance d'un seul homme, « la justice » a été introduite et elle produit des fruits « de Vie » chez ces hommes qui autrefois étaient morts. ⁴ Et de même qu'Adam, le premier [homme] modelé, a eu comme substance « la terre » intacte et « vierge » encore (car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir et l'homme n'avait pas encore travaillé la terre) et qu'il a été façonné « par la main de Dieu », c'est-à-dire « par le Verbe de Dieu » (car : tout a été fait par lui et : le Seigneur prit du limon de la terre et façonna l'homme), — de même, « récapitulant en Lui-même » Adam, c'est de « Marie » encore « Vierge » qu'à juste titre, lui, le Verbe, il a été engendré d'une manière qui « récapitule » la formation d'Adam.

1. *Esther*, v, 12.

2. *Gen.*, iii, 12.

3. Nous citons l'édition critique, établie et traduite par le R. P. F. SAGNARD, o.p., *Contre les hérésies*, livre III, collection *Sources chrétiennes*, Paris 1952. Les passages cités se trouvent dans la deuxième partie, section III.

4. *Rom.*, v, 18 et 21.

Si donc « *le premier Adam* » avait eu pour père un « homme » et était né d'une semence d'homme, [les hérétiques] seraient fondés à prétendre que « *le second Adam* » a été aussi engendré par Joseph. Mais si [comme c'est le cas] le premier Adam a été pris de la terre et façonné par le Verbe de Dieu, il convenait que ce même Verbe, « *récapitulant en Lui-même* » Adam, fut engendré lui aussi d'une manière *semblable* à celle d'Adam. — Mais alors, pourquoi Dieu n'a-t-il pas de nouveau pris « du limon » ? Pourquoi a-t-il opéré en Marie pour tirer d'Elle l'œuvre qu'il modelait ? C'est pour que cette œuvre ainsi façonnée ne fût pas « autre » que la première et qu'il n'y en eût pas « une autre » à être sauvée, mais que ce fut exactement « la même », « *récapitulée* », en respectant la *ressemblance*.

Ils sont donc dans l'erreur, ceux qui prétendent que le Christ n'a « rien reçu de la Vierge » ; rejetant l'héritage de la chair, ils rejettent aussi la *ressemblance*. Si en effet Adam a eu sa substance tirée de la terre, modelée par la main et l'art de Dieu, et que le Christ au contraire n'a pas été fait par la main et l'art de Dieu, il faudra dire que le Christ ne garde plus de *ressemblance* avec l'homme (cet « homme » *qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu*) ; dès lors l'art de Dieu apparaîtra comme incohérent, privé d'une matière sur laquelle il puisse manifester sa Sagesse.

Autant dire qu'il est apparu seulement « en apparence », comme s'il était un homme, alors qu'il ne l'était pas, et qu'il est devenu un homme sans rien prendre de l'homme ! Si en effet il n'a pas reçu de l'homme la substance de sa chair, on ne peut dire ni qu'il « *s'est fait* » « homme », ni qu'il est « *Le Fils de l'homme* ». Et s'il ne s'est pas fait ce que nous étions nous-mêmes, peu importait qu'il peinât et souffrît !

Or, en connexion étroite, nous trouvons aussi la Vierge Marie obéissante et disant : *Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole.*

Ève fut désobéissante : elle désobéit en effet alors qu'elle était encore « vierge ». Si Ève, épouse d'Adam, et cependant vierge encore . . . se fit désobéissante et devint, pour elle et pour tout le genre humain, cause de sa mort, Marie, elle, épouse un homme prédestiné, et cependant vierge, est devenue par son obéissance, pour elle et pour tout le genre humain, cause de salut.

C'est à cause de ce [parallélisme] que l'[Ancienne] Loi appelle la femme unie à l'homme et quoiqu'elle soit encore vierge, « épouse » de celui qui l'a ainsi reçue, manifestant [par ces similitudes] que la vie « remonte » dans le sens de Marie à Ève ; car on ne peut délier ce qui a été lié qu'en défaisant en sens inverse l'assemblage des nœuds, en sorte que les premiers soient déliés grâce aux seconds ou qu'en d'autres termes les seconds libèrent les premiers. Il arrive donc que les premiers réseaux soient déliés par les seconds, et que les seconds servent à libérer les premiers. C'est pourquoi le Seigneur disait que *les premiers seraient les derniers, et les derniers les premiers*. Le prophète [s'adressant au Christ], indique la même chose en ces termes : En échange [de leur titre] de « pères », ils sont *nés* tes « fils » ; — car le Seigneur, né de nos pères, *premier-né* d'entre les morts, a recueilli en son sein ses anciens « pères », les a « *fait naître* » de nouveau à la vie de Dieu, devenu ainsi lui-même le « *principe* » des vivants, puisqu'Adam était devenu le « *principe* » des morts.

C'est pour la même raison que Luc a commencé sa généalogie par le Seigneur en remontant vers Adam, pour bien marquer que ce ne sont pas nos pères qui ont donné la vie au Seigneur, mais lui au contraire qui les a « fait naître » de nouveau dans l'Évangile de « vie ».

Pareillement aussi, le nœud que la désobéissance d'Ève avait noué a été dénoué par l'obéissance de Marie : ce qu'en effet la Vierge Ève avait lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a délié par sa foi.

Dieu ne suscite pas une Ève qui « fasse écran » à son mari. Lui-même nous l'a fait dire : *C'est la faute d'un seul qui a entraîné sur tous les hommes une condamnation . . . et par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse . . .*¹ Toutefois ni l'unicité ni la primauté d'Adam ne détruisent la part de la femme dans la chute du père des hommes ; pas plus que, répétons-le, la priorité absolue de ce père n'empêche l'épouse d'être *mère de tous les vivants*.² La transgression de la femme est loin de masquer celle d'Adam, tandis que, en revanche, notre père commun n'eût pas eu de descendance sans la fécondité de la mère. Cette paternité d'Adam, serait-elle incertaine du fait que, *filis d'Adam*, nous sommes en même temps *enfants d'Ève* ? *C'est toi qui a créé Adam, c'est toi qui a créé Ève sa femme, pour être son secours et son appui, et la race humaine est née de ces deux-là.*³ Cette part de la mère de tous les vivants, rendrait-elle équivoque l'origine de notre vie ? Faut-il tenir cette mère pour peu, sinon pour rien, parce que c'est son mari qui est le père à tous ? Convient-il d'ignorer celle qui désobéit la première, parce que c'est du seul premier homme que nous avons hérité la faute ? Pourquoi Dieu fait-il cas d'une *hostilité entre toi [le serpent] et la femme* ? Est-ce donc pour rien que Yahvé dit à Ève : « *Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils* » ? Nous est-il permis d'être indifférents à ces peines, d'être des enfants dénaturés ? Croit-on que saint Paul ait créé de la confusion, en insistant que *ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression* ?⁴

Il semble que la première Ève ne masque aucunement Adam — *figure de celui qui devait venir* — ni en sa qualité d'*aide qui lui fut assortie*, ni dans sa *désobéissance*, ni dans sa fécondité d'*épouse et de mère de tous les vivants*. Quand, ou en quoi, le Magistère romain a-t-il jamais toléré que dans la piété des fidèles la Vierge Marie masque son Fils ?

CHARLES DE KONINCK.

(à suivre.)

1. Rom., v, 18.

2. Gen., III, 20.

3. Tobie, VIII, 6.

4. I Tim., II, 14.

The Nature of Agriculture

The art of agriculture holds a unique place in this world. It is the first art of civilisation ; first both in time and in importance. To begin with, it is necessary for the continuance of human life itself. Except under the most primitive conditions, humans could not get enough food to survive without resorting to this art. The primitive arts of subsistence, which may have preceded agriculture, are capable of supporting very few, and widely scattered peoples, even under the most favourable conditions. It is estimated that for one family to subsist by hunting alone, an area of ten to fifty square miles of virgin wilderness is required.¹ People who live pastoral lives wander hundreds, even thousands, of miles to find pasture for their animals. And, given the most favourable conditions, a life lived by hunting or herding is hard, cruel and hasardous. People who follow these modes of life are always forced to supplement the meager and uncertain returns which they give with some agriculture, or by plundering their wealthier neighbors.

But agriculture is even more necessary for a civilized life. By this art alone can humans acquire enough food and other necessities, in the abundance, variety, and with the regularity required for civilized life. Without this abundance men could not live together in numbers large enough for a political community ; nor could they live together peacefully, which is also a condition for political life. Friendship, the bond of political life, cannot be cultivated when people are widely separated from each other. The abundance of food which agriculture produces also makes it possible for many members of the community to devote their energies to other pursuits ; and the first of these are the other practical arts, by which other goods are produced for the community.² Many of the earliest arts arose to minister to the needs of agriculture itself, such as the making of agricultural instruments. Moreover, the surplus of agricultural products is the first foundation of trade and commerce, by which more goods are brought into the community, thus helping to make it more self-sufficient, and capable of political life.³ And, finally, the surplus of goods permits some members of the community to be freed from the pursuit of wealth, and to be permitted to pursue the work of free men, such as the arts of defence and of governing, and even the

1. SEARS, Paul, *Deserts on the March*, Norman, Oklahoma, Univ. of Oklahoma Press, 1947, p.4.

2. ST. THOMAS, *In I Politicorum*, lect.6 : " et isti habent cibum elaboratum." — HOWARD, Albert, *The Soil and Health*, New York, Devin Adair, 1945, p.33, " Until man had learned to add the cultivation of plants to his knowledge of hunting and fishing he could not emerge from his savage condition."

3. ST. THOMAS, *op. cit.*, lect.7.

pursuit of truth or science. For these reasons agriculture is called the mother of all the arts of civilized life ; a notion which is well expressed in the words of Daniel Webster : " When tillage begins other arts follow. The farmers therefore are the founders of human civilization."

Not only has civilization risen and flourished when agriculture has flourished, but civilization has declined when agriculture has declined or been abandoned. The oldest uninterrupted civilizations, those of Egypt, China and India, are also the ones which have a permanent and vigorous agriculture, as old as the civilizations which it has made possible. The Chinese people attribute divinity to the Emperor Shon-nung (2,700 B.C.), " who cleared the land and taught the people to sow crops, and thus saved them from the hardships of the chase." The subsequent emperors were, themselves, expert farmers, and many of them plowed their own fields. The development and improvement of agriculture became the main function of their government, which maintained a large department of agricultural experts, and enforced many agricultural laws.¹ In Ancient India, according to Megasthenes, a farmer could not be arrested during harvest time ; and in the time of war, the farmer, his work and his crops were left unmolested.²

In contrast to the East, Africa never succeeded in establishing a permanent agriculture. Albert Howard says : " It may be observed here that the great misfortune of the African continent has been that it never came in contact with the agricultural peoples of the Far East and never revised its systems of cultivation in the light of the knowledge it might thereby have gained — the great lesson of the Nile basin was not truly apprehended and has had no influence outside Egypt, whereas over large parts of eastern Asia the central problem of agriculture was solved early, empirically and not by a process of scientific investigation, yet with outstanding success." ³

In the West, the story of agriculture is quite a different one. Both the Greeks and the Romans recognized that the strength and vigor of their nations was founded on the agriculture of a sturdy peasantry. In *The Economist*, Xenophon praises agriculture unstintingly, as the matrix of the other arts, the fountainhead of plenty, a school of virtue, and the source of many wholesome pleasures :

All this I relate to you, continued Socrates, to show you that quite high and mighty people find it hard to hold aloof from agriculture, devotion to which would seem to be thrice blest, combining as it does a certain sense of luxury with the satisfaction of an improved estate, and such training of physical energies as shall fit a man to play a free man's part. Earth, in

1. SOROKIN, P., ZIMMERMAN, C., and GALPIN, C., *A Systematic Source Book in Rural Sociology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1930, Vol. I, pp.10-30. Also KING, F. H., *Farmers of Forty Centuries*, London, Jonathan Cape, 1926.

2. SOROKIN, ZIMMERMAN and GALPIN, *loc. cit.*

3. HOWARD, Albert, *The Soil and Health*, New York, Devin Adair, 1945, p.38.

the first place, freely offers to those that labor, all things necessary to the life of man ; and as if that were not enough, makes further contribution of a thousand luxuries . . .

Yet she suffers not her gifts to be received effeminately, but inures her pensioners to suffer gladly, summer's heat and winter's cold . . .

For myself, I marvel greatly if it has ever fallen to the lot of freeborn man to own a choicer possession or to discover an occupation more seductive, or of wider usefulness than this . . . But furthermore earth, of her own will gives lessons in justice and uprightness to all who can understand her meaning, since the nobler the service of devotion rendered, the ampler the riches of her recompense. One day perhaps, these pupils of her whose conversation in times past was in husbandry, shall by reason of the multitude of invading armies be ousted from their labors. The work of their hands may indeed be snatched from them, but they were brought up in a stout and manly fashion. They stand, each one of them in body and soul equipped ; and save God himself shall hinder them, they will march into the territory of those their human hinderers, and take from them the wherewithal to support themselves.

But there is another lesson to be learned in the public school of husbandry — the lesson of mutual assistance. "Shoulder to shoulder" we march to meet the invader ; "shoulder to shoulder" stand to compass the tillage of the soil . . .

It was an excellent saying of his who named husbandry the "mother and nurse of the arts" for while agriculture prospers all other arts are vigorous and strong, but when the land is forced to remain desert the spring that feeds the other arts is dried up ; they dwindle, I had almost said one and all, by land and sea.¹

The general tenor of these views on agriculture, either in whole or in part, is to be found in many Greek and Roman writers. Hesiod, Aristotle and Polybius are among the Greeks ; and, among the Romans, Cato, Varro, Cicero, Sallust, Horace, Columella, Palladius (who is mentioned by St. Thomas), Seneca, Lucan, Tacitus, and others. Virgil laments the destruction of farming, and the lack of respect for it, as the people abandoned it for city life and military careers. Sharpest of all the writings on the decline of Roman agriculture, perhaps, are those of Columella, at the time when peasant agriculture was being widely replaced by cattle raising and by slave-operated plantations :

. . . All we who are masters of families, having abandoned the pruning hook and the plough, have in a sneaking manner, crept within the walls, rather move our hands in the circus and the theatre, than in the cornfields and vineyards : . . . Now we disdain and think it below us to live upon and cultivate the land ourselves . . . But whether he be a rich man that purchases a piece of ground, he picks out of his crew of footmen and chairmen, one that is the feeblest and most worn out with years, and banishes him to the country ; whereas that business requires not only knowledge

1. SOROKIN, ZIMMERMAN and GALPIN, *op. cit.*, pp.37-39.

but green age and strength of body . . . or if he be a master of a middling estate, he commands one of his hirelings (who cannot serve him otherwise) to be director and overseer, who is ignorant of the business he is to have the oversight of.

I frequently hear the principal men of our city blaming, sometimes the unfruitfulness of the ground, at other times the intemperateness of the weather, as hurtful to the fruits of the earth. . . . Which causes, Publius Silvanus, I am convinced, are far from the truth ; because it is neither lawful to think, that the nature of the ground, which the original Farmer and Father of the universe endowed with perpetual fecundity is affected with barrenness as with a certain disease ; . . . but rather from our own fault, who commit our husbandry to the very worst of our servants, as a criminal to the public executioner, which all the best of our ancestors were wont to treat with the greatest gentleness : . . .¹

“The strength of man and of the state,” says Mommsen, “lies in their dominion over the soil ; the strength of Rome was built on the most extensive and immediate mastery of her citizens over the soil, and on the compact unity of the body which thus acquired so firm a hold.”²

Thus the land which had so long supplied the food and the citizens for Rome’s greatness declined gradually to a barren and desolate condition. A few years ago, says Howard, “it was possible to see on a mere day’s excursion away from Rome a wild shepherd tending his sheep over a ruined countryside which might have been carved out of the most ancient wilderness, so entirely denuded was it of all traces of tillage or of the care of man.”³ In the time of the Empire, much of Rome’s food had to be imported from the then fertile North Africa, Egypt and the regions of the Black Sea.

North Africa has long since become barren, and a similar fate has happened to Persia, Mesopotamia, Palestine and other ancient nations. Reviewing this story, Paul Sears says :

Man’s own past is full of clear and somber warnings — vanished civilizations buried like flies in lacquer, beneath their own dust and mud . . .

For man, who fancies himself the conqueror of it, is at once the maker and the victim of the wilderness. Even the dense and hostile jungles of the tropics are often the work of his hands . . .

The virgin forests of the tropics are no thicket of scrub and thorn, but a cathedral of massive, well spaced giant trees under whose dense canopy the alien and tangled rabble of the jungle does not thrive.⁴

Thus far, the short history of agriculture in the western hemisphere, in Australia and in South Africa, has been a prodigal one, as

1. SOROKIN, ZIMMERMAN and GALPIN, *op. cit.*, pp.46-49.

2. HOWARD, Albert, *An Agricultural Testament*, p.7.

3. HOWARD, Albert, *The Soil and Health*, p.40.

4. *Op. cit.*, p.5.

the whole chorus of writers on the subject repeat in unison. Says Sears :

Wherever we turn to Asia, Europe or Africa, we find the same story repeated with an almost mechanical regularity. The net productiveness of the land has been decreased, fertility has been consumed and the soil destroyed at a rate far in excess of the capacity of either man or nature to replace. The glorious achievements of civilization have been built on borrowed capital to a scale undreamed of by the most extravagant of monarchs.¹

The question arises whether this course of things is inevitable. If it is, then the end of all civilization is already in sight. Hugh Bennett, of the United States Soil Conservation Service, has said : " This nation and civilization is founded on nine inches of topsoils, and when that is gone there will no longer be any nation or civilization." But, to read these authors, such a result is in no sense inevitable. Chinese agriculture, and that of many parts of India, as well as the agriculture of many smaller groups throughout the world, offer a host of examples to the contrary. It is not nature that is wanting in the matter, even though nature be unable to do the work single-handedly. Rather, it has been the ignorance, the negligence or the greed of humans which has caused the trouble. Now, there is no longer any reason for ignorance, nor any room for negligence or greed. The story of Japanese agriculture is an excellent example of a land where these three factors have been kept at bay.

The true peasantry, the founders of the permanent agriculture of past and present times, did not know the real causes of their successful practices. These causes are rapidly being made known by science. But they did possess the first requisites for good farming ; that is, a sense of stewardship of the soil which they worked, a willingness to be guided by nature's laws as manifested by signs, and a respect for practices which are sanctioned by long experience. This kind of peasantry, says Ehrefried Pfeiffer, is on the point of disappearing :

Looking back over the course of the last few centuries we can follow its decline step by step. Old traditional customs are no longer understood and practiced. The whole attitude has changed. In times gone by, after a week of hard work, the farmer used to walk through his fields on Sunday. His heavy swinging gate . . . betokened his train of thought. It expressed a deep penetration into the processes of nature. On these Sunday walks, the creative work of the week was thought over in terms almost to be compared with the biblical epic of creation.

The farmer was often accompanied by his son, whom he initiated into the mysteries of nature. He described to him in simple words the manner

1. *Ibid.*, p.9. For the whole story, cf. HYAMS, E. J., *Soil and Civilization*, New York, Thames and Hudson, 1952 ; and OSBORN, Fairfield, *Our Plundered Planet*, Boston, Little Brown, 1948.

of tilling the earth, the art of sowing. These experiences had been handed down from his forefathers from time immemorial. Other rules did not exist ; experience alone was his guide. From observation and tradition the farmers were able to use the course of nature as an almanac with signs and symbols. . . . This instinctive certainty of the old time farmer prompted him to take the necessary measures at the right moment by observing nature's course. This instinct has been lost. An uncertainty has arisen and now the successful neighbor is often the only guide for the farmer's work.

Scientific agriculture has decidedly altered the way of ancient peasantry. It has told the farmer to abandon his old superstitions ; that he can obtain better results by turning his fields into a growth factory. The economic development of the 20th century has transformed the farmer into the agriculturist who has to calculate costs and output. Concepts such as "profitableness" born of the decline of the old agricultural tradition, have become his "daily bread" . . .

Although the farmer was told that by means of scientific methods he could double his yield, the fact remains that after years of scientific help, present century farmers are discovering that their "double yields" today are no better than the single yields of previous years . . .

Unfortunately modern science has developed no exact rules to take the place of the old farming wisdom . . . The farmer has constantly to complain of the uncertainty of his crops. . . .

Development, under the pressure of profitableness has forced him to resort to the use of machinery to replace the more expensive hand labor . . . The machine age has brought great changes to the work of the men whose business it is to till the soil. It has created the "growth mechanic" type of farmer. This age has also seen the ever increasing use of mineral fertilizers . . . The situation today shows that while in comparison with the time prior to the war, three times as much nitrogen is being used, the average yield per acre has not increased. In some areas it has actually decreased. Yet the idea that there may be an uneconomical principle underlying the fertilizing methods now in use is often considered heretical. Another problem of the times is the increase in the phenomena of degeneration — plant diseases and insect pests. A description of these phenomena is not necessary, for they are part of the farmer's daily experience.¹

The problem of establishing a permanent and sound agriculture is more than a technical one ; and it is more than to obtain the blessing of a true peasantry. In the final analysis it is a social and a political problem. The unprecedented increase in the world's population in our times puts an inexorable pressure on the soil's fertility. Vastly increased yields are necessary. Moreover, modern industry demands a large portion of the farmer's produce for industrial fibers ; which means that a large portion of the land is withdrawn from the production of food at a time when many more mouths are to be fed. And these difficulties are compounded by the fact that a greatly increased per-

1. PFEIFFER, Ehrenfried, *Bio-Dynamic Farming and Gardening*, New York, Anthroposophic Press, 1938, pp.1-5.

centage of people live in urban centers. Many harmful effects have followed from this shift in population pattern.¹ For one thing, it means that the working population of the soil is decreasing at a time when the work to be done is increasing. In return, the farmer receives from the town, machinery for his farm and conveniences for his home. But these are costly in terms of cash. To make this cash he must produce in large and regular quantity, and to do this means increased machinery. It becomes a vicious circle, from which the farmer is usually saved by costly subsidies. For another thing, it means that the fertility of the soil, in the form of agricultural products, is removed from the land and funneled into the urban centers, without any corresponding return (except in the form of chemical fertilizer). Rather, the organic wastes of the towns are dumped into the rivers and seas, to pollute and destroy aquatic life, and to accelerate flooding.² Finally, the predominance of urban standards and customs has invaded rural life, so that the farmer is no longer satisfied with his own way of life. The kind of life that he and his family lead is no longer compatible with the way he makes his living.³ This is a situation that is almost contrary to nature itself ; for, as St. Thomas says, the lives men lead are determined primarily by the way in which they get their food.⁴

Because the lives men lead are primarily determined by the way they get their food ; and because the character of men is primarily determined by the lives they lead, agriculture is also judged by its moral effects as well as for the food it supplies. Agriculture not only supplies food to the community, it also supplies it with citizens. From ancient China and India until our own times, the importance of the farming class as citizens has been appreciated, as the opinions cited above reveal ; in the first place because agriculture is a mode of life appointed by nature.

It is the first obligation of man to cultivate the earth, because only by so doing will it provide him with the things he needs ; and furthermore, only by this means will the adornment of the earth be completed, and the evidence of man's mastery over it be manifested.⁵

In the Encyclical *Rerum Novarum*, Pope Leo XIII says :

For that which is required for the preservation of life and for life's well-being is produced in great abundance by the earth, but not until man

1. These problems are the special concern of the Decentralists and Distributists. Cf. ROPKE, Wilhem, *The Social Crisis of Our Time*, Chicago, University of Chicago Press, 1950. Also BELLOC, Hilaire, *The Restoration of Property*, et al.

2. SEARS, *op. cit.*, ch.12, *Wet Deserts*. Also, cf. MUMFORD, Lewis, *Techniques and Civilization*, New York, Harcourt Brace, 1934.

3. Cf. MUMFORD, *The Culture of Cities*, New York, Harcourt Brace, 1928.

4. *In I Politicor.*, lect.6.

5. Cf. BARDET, Gaston, *Demain, c'est l'an 2000*, Paris, Plon, 1952.

has brought it into cultivation and lavished upon it his care and skill. Now when man thus spends the industry of his mind and the strength of his body in procuring the fruits of nature, by that act he makes his own that portion of nature's field which he cultivates — that portion on which he leaves, as it were, the impress of his own personality.

Secondly, because of the special virtues which seem to follow from this kind of life. In the *Politics*, Aristotle gives reasons why the farming class makes the best body of citizens for a democracy. The farmers desire the gains which their own labor produces more than honors ; and for this reason they are not ambitious for offices or rewards. They are satisfied if they have a voice in deciding their rulers ; and they wish to see the best men as rulers, because good rule leaves them free to improve their own lot by their labor. Nor are they prone to envy the wealth or fortune of others, because their labors keep them separate from others and continually occupied. For this reason, also, they do not congregate frequently and give rise to seditions. And, because war threatens their own fields and homes before those of others, they are ready to defend them, and readily become citizen soldiers. Moreover they make good soldiers because their work inures them to long and strenuous activity, and to the hardships of the seasons. The primary reason for the peaceful character of farmers is that they derive their wealth from the fruits of nature itself and not from the labors of other men.¹

Many other moral qualities have been attributed to those who follow agriculture, by the many writers who have praised it.² In our own times it has been recognized as a natural foundation for a strong and wholesome family life. Among other things, farming makes for a stable home life, much more closely knit than others. It is a common enterprise, demanding intelligent cooperation from all the members. Children are in more continual contact with parents and with responsible tasks. Here, also, is a fine opportunity for parents to give to children the moral training which the home affords. Pope Pius XII speaks of the family farm in these words :

Of all the goods that can be the object of private property none is more conformable to nature, according to the teaching of *Rerum Novarum*, than the land, the holding in which the family lives, and from the products of which it draws all or part of its subsistence. And it is in the spirit of *Rerum Novarum* to state that, as a rule, only that stability which is rooted in one's holding makes of the family the vital and most perfect and fecund cell of society, joining up, in a brilliant manner, in its progressive cohesion the present and the future generation.³

1. Book VI, ch.4.

2. Cf. SOROKIN, ZIMMERMAN and GALPIN, *op. cit.*, V.I, pp.143-145.

3. Address of June 1st, 1941.

Accordingly, there can be no greater obligation on any government, save, perhaps, defence, than the protection and the fostering of agriculture. Nor can any modern government be unaware of this obligation. Next to defence, agriculture is the largest and costliest department in many modern governments. In 1943 the United Nations Conference on Food and Agriculture made the following resolutions :

(1) That the conservation of land and water resources should be regarded as an obligation of governments as well as individuals.

(2) That governments should conduct surveys to determine losses of soil due to erosion and other causes, and that conservation measures should be undertaken, based on the results of such surveys.

(3) That governments should assist farmers and operators in rebuilding the fertility of the soil.¹

There are many examples of the things that can be accomplished by well conceived government measures for protecting agriculture. In Denmark, after the Danish Prussian War, a land reform was carried through, the results of which were multiple. It increased the number of small independent farmers so that in 1935 they represented upwards of 80 per cent of the population. The condition of the soil was changed from relative sterility to fertility ; and finally, it brought greatly increased prosperity, and a most even distribution of wealth. It should be noted that this reform was made possible by a movement of spiritual rejuvenation. Another example is had in the successful control of the use of forests in Germany and the Scandinavian countries — a condition which has much to do with the preservation of soil fertility. The work of the United States Soil Conservation Service has been responsible for the restoration of fertility to more than sixty million acres of poor land, and this during the first fifteen years of its existence. The Tennessee Valley Authority was instituted, primarily, to rehabilitate the lives of the rural population of that large and important area. It succeeded, besides, in restoring fertility, arresting erosion and establishing many new industries in that region.²

THE PURPOSE OF THESE PAGES

Our purpose is to determine the nature and first principles of the art of agriculture, in the light of St. Thomas' observations on the subject, namely, to the extent that philosophy considers such things in a rather general way. Our mode of treatment will therefore differ from a special or, to use a current expression, a technical study of the subject, which would get down to particulars and be more practical.

1. *Report of the United Nations Conference on Food and Agriculture, 1943.*

2. LILLIENTHAL, David, *T. V. A. Democracy on the March*, New York, Harpers, 1944.

To explain more clearly the distinction implied we will appeal to St. Thomas' own words in the matter. Aquinas discusses agriculture in his Commentary on the *Politics* of Aristotle. In the Prologue to this treatise he says that, in order to be complete, philosophy must give us some teaching on everything that the human reason can know.¹ And, since the unity which we call civil society is subject to the judgment of reason, a philosophy of civil society should be a part of philosophical knowledge. The first book of the *Politics* treats of the first elements of civil society, which are domestic communities. But wealth, or possessions, are necessary instruments of the domestic community, and so are the arts by which possessions are acquired ; now agriculture is primary among these arts. Thus Aristotle treats of it in this place.

Now first philosophy is concerned with the first or universal causes of being ; and since all other principles are ultimately reduced to the primary principles, the principles of all other sciences presuppose the principles which philosophy treats of. Philosophy, therefore, directs all the other sciences, as St. Thomas says in the commentary on Aristotle's *Ethics* : " For as the senses which are in the head direct the movements and operations of all the other members, so wisdom directs all the other sciences, since all the others take their principles from it."

Wisdom, simply speaking, is metaphysics, or first philosophy ; but the philosophy of nature and political philosophy are spoken of as kinds of wisdom, because they deal with the first principles of nature and of human affairs, respectively. Now agriculture is a practical art, and it is therefore subordinated to political philosophy, which is the supreme science in the practical order, as St. Thomas explains in his commentary on the *Ethics*.² However, in its first principles it is subordinated to the philosophy of nature, because, as St. Thomas points out, it is concerned with acquiring food, which is produced by nature.³

It follows from the above distinction that agriculture can be studied both on a speculative and practical level. It is a practical art but some part of it may be called speculative, as St. Thomas says in his *Expositio in Boethium de Trinitate*.⁴ Yet, the interest that philosophy has, even in a practical art, is speculative. To be more precise about this we will apply the criteria which St. Thomas gives for speculative and practical knowledge.⁵ Knowledge may be called

1. " For everything that can be known by reason, it is necessary that some doctrine be given, for the perfection of human wisdom which is called philosophy."

2. *In I Ethicor.*, lect.2.

3. *In I Politicor.*, lect.8.

4. Q.5, a.1, ad 4.

5. *Summa Theologica*, Ia, q.14, a.16, c.

speculative or practical according to its objects, its mode or its end. The object of speculative science is things not operable by us, and of a practical science things operable by us. From this point of view, agriculture is concerned with operables ; yet not everything about its object is something operable, for the first principles of the art are the natural forces of growth, which, as natural, are not produced by us. The mode proper to a speculative science is resolute, and that proper to a practical science is compositive. The consideration of agriculture in the *Politics* is compositive, for not only is its formal nature treated but also its use, and this is the compositive mode, as St. Thomas describes it. However, since the first principles of agriculture are speculative objects, it is suitable to treat of them in the resolute mode, and St. Thomas' mention of them in the Commentary on Boethius' *De Trinitate* makes use of this mode.¹ Finally, the end is speculative if the study aims at knowing about the subject and practical if it aims at putting knowledge to use. In this respect a philosophical study is always speculative, for it is always too general and remote from practice to be put to immediate use.

In the *Politics*, agriculture and the other arts of acquisition are considered philosophically, both as to their nature and as to their use or practice. Even consideration of their use is speculative in purpose, as we have already indicated ; for philosophy is always concerned with the first or universal principles of things, both speculative and practical. To consider such arts from a practical point of view, St. Thomas says, is outside the aim and scope of the philosopher, for they are not liberal pursuits and special experience is required for their successful practice. In the commentary on the *Politics*, he says :

[Aristotle's treatment of these arts] is divided into two parts. In the first he determines about it insofar as it is science. In the second he determines about it regarding its use.²

After the Philosopher had made known the origin of the arts of acquiring money and their properties and their parts, he now goes on to determine those things which pertain to their use.³

[Aristotle] excuses himself from a complete determination of these matters ; and he says that that which pertains to the use of these arts has now been spoken of ; it will be useful, however, to the activities of those who wish to acquire money, to determine more diligently about singulars ; nevertheless, it is irrelevant to dwell further on such matters while aiming to consider higher things.⁴

1. *Loc. cit.* Also in the commentary on ARISTOTLE'S *De Sensu et Sensato*, I, lect.1.

2. *In I Politicor.*, lect.6.

3. *Ibid.*, lect.9.

4. *Ibid.* See also BABIN, Eugène, *Aristote, La Politique*, nouvelle traduction et notes, Livre I, M. Doyon, Québec, 1956, pp.95-96. The universal nature of these arts is the proper concern of the philosopher, who should consider even the operable in its universal or changeless nature, but not as operable — for this is to reach out to the singular, which

Those who wish to have a detailed and practical knowledge of these arts are then referred to the writings of those philosophers who have treated them more thoroughly :

Therefore, he says first, that, since certain philosophers have written on the foregoing matters — such as Chares, the Parian, and Appolodorus, the Lemnian, who wrote about the cultivation of the land, whether bare or planted, or as among the Latins, Palladius, and others who have written on the other practical arts — whoever wishes to know more fully about them should consult their books.

In this study, we will be guided by the manner in which St. Thomas treats of these arts. First, we will consider agriculture as a practical art, subordinated to politics. Under this aspect, we will consider it primarily in its universal nature, and then, briefly, in reference to its use. In regard to its universal nature we will consider first the genus of art to which it belongs, namely, the cooperative arts. Then we will consider it in its species : as an art by which food, and other goods are provided for the human community, both domestic and civil. Finally, we will consider it in reference to its first principles, which is to consider it as subordinated to the philosophy of nature in general, and to the more particular ramifications of this philosophy — the so-called natural or experimental sciences.

If the teachings of St. Thomas on agriculture are sound, we can expect to find that what he has to say in a generic way will be reiterated more particularly in special works on the subject. We will make use of the opinions of some of these agriculturists along with those of St. Thomas, inasmuch as they will serve to bring his teachings down to a more concrete level, and to corroborate their soundness.

There is a timely reason for dwelling on the subject of agriculture in a philosophical way. By tracing the art to its speculative foundations, as we will be doing if we can determine something about its universal nature and its first principles, some light may be thrown on a disputed question as to the proper method to be followed in the practice of agriculture ; and, even more so, on the nature and scope of agricultural research. The question might be put in this form : Has the new scientific knowledge at man's disposal given him the power to make his own terms, conditions and quotas in the production of his food, or must he still consider his knowledge and his practices as being subordinated and ministerial to the natural forces which are at work ? Those who take the affirmative of the first part of this dispute in their practice and theory do not so much argue the question as assume the answer. Contemporary practices point increasingly to the implicit, if not explicit, acceptance of this view. Natural

acquires more particular and appropriate knowledge of things in their concretion, and to consider them in this fashion is not speculative.

fertilizers are indiscriminately replaced by chemicals ; when any disease or pest threatens the crops or animals of the farmer, science supplies a preventive, or a remedy, in the form of a poison, or a hormone or some other such thing, so that no crop or animal is required to have the hardiness to weather the threat ; when a strain of plant or animal loses its hardiness or productiveness, strains of plants and animals are developed which produce, under forced conditions, unbelievable amounts of grain, fruit, eggs, meat, wool, etc. These are just a few of the ways in which science is altering the old practices.

Those who are opposed to the assumptions which underlie these practices are more articulate. Howard, for instance, has this to say :

On this ingenuity and on these inventions rests, so it is claimed, the constantly growing food supply needed by modern populations, and much time is devoted to reckoning up the magnitude of this human achievement. The argument is based on figures of increased crop and animal production over the last few generations of human life and ignores the fact that these results depend on the plunder of the capital of the soil. The conclusions reached are fundamentally erroneous and are fraught with the certainty of failure and catastrophe.¹

Fairfield Osborn gives a similar warning :

[Man] causes the life giving soils for his crops to wash into the oceans. He falls back on palliatives and calls upon a host of chemists to invent substitutes for the organized processes of nature. Can they do this? Can his chemists dismiss nature and take over the operation of the earth? He hopes so. Hope turns to conviction — they must or else he perishes. Is he not nature's crowning glory? Can he not turn away from his creator? Who has a better right? He has seemingly "discovered" the secrets of the universe. What need he, then, to live by its principles?²

I. THE CONCEPT OF COOPERATIVE ART IN ST. THOMAS

Agriculture is one of a group of arts which can, appropriately, be called cooperative arts. For a first understanding of St. Thomas' conception of agriculture, then, it will be helpful to examine what he says about arts of this kind, since a consideration of the genus is prerequisite. And this understanding will in turn be easier if certain things are presupposed which are true of art in general.

All art has as its purpose the production of something which nature either cannot make, or which it does not make so conveniently ; and, moreover, art accomplishes this end by means of the operation

1. *The Soil and Health*, p.195.

2. *Our Plundered Planet*, p.31.

of natural principles.¹ Art, therefore, presupposes nature, because it produces its work by making use of natural things and of their operations. These are, in a manner of speaking, the matter of art.² The form of art is, in a general way, an imitation of nature. All art, St. Thomas says, imitates nature as far as it is able to. He gives the reason for this proposition in both the *Physics* and the *Politics*. In the *Physics*, he says :

The reason for the statement 'art imitates nature' is this : the principle of artificial operation is knowledge ; but all of our knowledge is drawn from sensible and natural things through the senses ; thus we produce a likeness of natural things in artificial things. Therefore natural things are imitable through art, inasmuch as all nature is ordered to its end by some intellectual principle, so that the work of nature seems to be a work of intelligence to the extent that it proceeds towards definite ends by determinate means ; which art also imitates in its operation.³

The passage in his commentary on the *Politics* is more explicit :

As the Philosopher teaches, in book II of the *Physics*, art imitates nature. The reason is as follows : as principles are to each other, so, proportionally, are the operations and effects which proceed from them. Now the principle of those things which are made by art is the human intellect, ~~which~~ by way of a certain resemblance is derived from the divine intellect which is, in turn, the principle of natural things. Whence it is necessary that both the operations of art imitate the operations of nature, and the things which are from art imitate those which are from nature. So that if any instructor of an art should bring about a product of that art, it is fitting that the disciple, who is learning the art from him, should pay attention to that work, and from this similitude learn to operate himself. And thus the human intellect, which has the light of intelligence by derivation from the divine intellect, when it makes something, must of necessity be informed by an inspection of those things which are made naturally, and operate similarly in its work. And thus it is that the Philosopher says that if art were to make those things which are made by nature, it would operate similarly to nature : and, conversely, if nature were to make those things which are by art, it would make them similarly to the way art does. But nature does not make those things which are by art ; but rather, it only prepares certain principles, and, in some manner, offers an exemplar for operating by art. Art, however, can examine those things which are by nature, and use them for performing its proper work ; but it cannot make them itself.⁴

1. *De Potentia*, q.4, a.3, c. Also, *In IV Sent.*, d.42, q.2, a.1, c. The purpose of art is to supply the things that nature fails to supply, either absolutely speaking, or in some respect.

2. *Q. D. de Veritate*, q.11, a.1, c. ; *In II Physicor.*, lect.4 and 13.

3. *In II Physicor.*, lect.4.

4. *Ibid.* I, Prooemium. — Perhaps we should point out that 'to be like nature' and 'to be of nature' are not the same thing.

The reason why art cannot make the things in the way nature does is that the power of art does not extend directly to the substance of things, but only to the accidents. The substance of things is made by generation, from a principle that is first and intrinsic to its cause ; whereas art is a principle that is extrinsic to nature. For art is in the reason, and reason differs from nature inasmuch as it is above contraries. For the notion of blindness does not destroy the notion of sight. The latter is essential to the former. But one cannot in fact both see and be blind, except successively. In this sense reason and art are extrinsic to nature. But they can act upon nature by way of direction and command. The forms produced by art itself are those of composition, order and figure.¹ However, nothing prevents art from bringing about the substance of a thing by making use of what is already provided by nature, either proximately, such as wheat to make bread, or remotely, such as hydrogen to make new types of atoms. In such cases art makes things by applying natural forces to produce effects, some of which could be wrought by nature alone, others only with the help of our own reason.²

The cooperative arts.

Thus, although nature does not produce the things which are proper to art, nor art, those which are proper to nature, there are certain things which can be brought about both by nature and by art. Examples of these are health, or knowledge, or food. Knowledge can come directly from things, or it can be acquired through instruction or teaching. Health may come about through the natural restorative powers of the living body, or thanks to the art of medicine. And food may be produced by nature alone, or by the arts of agriculture and husbandry.

First of all, it is fitting that there should be arts of this kind, for the ends intended by nature's operations do not always materialize. In some cases nature operates by necessity, in other it operates regularly, but not unfailingly. For instance nature intends that living beings should have health, but some fail to achieve it, due to some interference with the working of organs. Moreover, even where nature does not fail to realize its intentions, the effects may be lacking from some point of view. Thus, nature intends that there should be food for living bodies, and, in general, it does not fail to supply it ; but it is

1. *Summa Theologica*, IIa IIae, q.96, a.2. Also ARISTOTLE's *Physics*, Book II, ch.1. Nature is there defined as "a principle and cause of motion and of rest in those things in which it is primarily, *per se*, and not accidentally." Also *Q.D. de Potentia*, q.6, a.1, ad 18. And *In II Sent.*, d.I, q.1, a.4, ad 3 : "Specifically the same effect cannot come from diverse immediate agents, having operations determined to their effects, as from art and nature."

2. Cf. *Summa Theologica*, IIIa, q.66, a.4, c.

not the business of nature alone to supply food for man in conditions of his own designing, which he is due to create if he is to lead a civilized life. Under these conditions, art is required to supplement the work of nature. An appropriate name for these arts is 'cooperative arts.' St. Thomas also calls them ministerial arts. These are described in many of his works. In the *Summa Theologica* he says :

... Of effects proceeding from an extrinsic principle some proceed from that principle alone, as the form of a house is produced in the materials by art alone. But other effects proceed now from an extrinsic principle, now from an intrinsic principle ; and thus health is caused in a sick man sometimes by the former [such as medical art], sometimes by an intrinsic principle [as when a man is healed by the power of nature alone].

In these latter effects two things must be noted. First, that art in its work imitates nature, for just as nature heals a man by alteration, digestion and rejection of the matter that caused the sickness, so does art. Secondly, we must remark that the extrinsic principle, art, acts not as the principal agent, but as helping the principal agent, which is the interior principle, by strengthening it, and by furnishing it with instruments and assistance, of which the intrinsic principle makes use in producing the effects.¹

It is to be noticed, again, that the things produced by the work of these arts are not artifacts in the strict sense of this term, but things of nature. They can be called artifacts, however, in reference to their mode of production.

In the *De Veritate*, St. Thomas speaks still more clearly of these arts :

We must bear in mind, nevertheless, that in natural things something can preexist in potency in two ways. In one, it is in an active and completed potency, as when an intrinsic principle has sufficient power to flow into perfect act. Healing is an obvious example to this, for the sick person is restored to health by the natural power within him. The other appears in a passive potency, as happens when the internal principle does not have sufficient power to bring it into act.

Therefore when something preexists in active and completed potency, the external agent acts by helping the internal agent and providing it with the means by which it can enter into act. Thus in healing the doctor assists nature, which is the principal agent, by strengthening nature and prescribing medicines which nature uses as instruments for healing . . .

In effects which are produced by nature and art, art operates in the same way and by the same means as nature. For as nature heals one who is suffering from a cold by warming him, so also does the doctor. Hence art is said to imitate nature.²

1. *Ia*, q.117, a.1, c. Other passages are found in the commentary on the *Metaphysics*, VII, lect.6 ; the commentary on the *Physics*, II, lect.13 ; *The Summa Contra Gentiles*, II, c.75 ; and *De Potentia*, q.6, a.3.

2. Q.2, a.1, c.

The words of St. Thomas, that these arts operate in the same way, and by the same means as nature does, deserve further study ; for, as mentioned above,¹ this is a principle which in contemporary agricultural practice is honored more in the breach than in the observance.

The first and most important things to be remembered about the cooperative arts is that they cooperate with nature as a secondary and helping agent, and not as a primary or equal one. The reason is that the things produced by such arts are things of nature and primarily the result of natural causes. The purpose of such art is to help nature — their operations presuppose those of nature, and art is unable to duplicate these by its own power alone ; for, as was said above, the power of art does not extend directly to the substance of things, but rather to such things as figure, composition and order. This presupposes an aptitude in the natural substance for such accidents, which is realized primarily by the active power of the natural agency, though with help of the art.

There are four ways in which one agent can cooperate with another : by counsel, help, disposition, or by means of a tool.² In reference to nature — the principal agent — a cooperative art like agriculture cooperates by helping and by disposing. As St. Thomas says in the *De Potentia* : “ In some cases art perfects that which nature cannot make ; in some, however, it produces an order in nature, as the doctor does to heal, by altering and directing, through the apposition of those things which have a natural virtue to do this.”³ But in reference to politics and economics, to which agriculture, and the other useful arts are subordinated by reason of their end, these arts cooperate as instruments of the former, or by deliberation, which is made plain by St. Thomas in his commentary on the *Politics*.⁴

In the second place, it should be remembered that inasmuch as these arts imitate nature, the imitation consists of operating in the same way and by the same means as nature does — or would, if she could. The reason for this imitation is the fact that the exemplar which governs the operations of reason in art must be taken from nature ; for that which these arts aim at is something which nature can produce by natural powers. In the commentary on the *Metaphysics*, St. Thomas gives an example of this characteristic :

It is plain, therefore, that just as in natural things a man is generated from man, so also in artificial things it happens that in some manner health comes to be from health, and a house from a house ; namely, when that which has matter comes from that which exists without matter in the mind.

1. Pp.197-198.

2. In *IV Sent.*, d.5, q.I, a.2, c.

3. Q.6, a.3, c.

4. In *I Politicor.*, lect.8 and 9.

For the art of medicine, which is a principle of healing, is nothing but the conception of health which is in the mind.

And just as the doctor, who wishes to bring about health, begins by considering what health is, such as that it is a certain balance, then he should know what this is, such as a suitable proportion of humors in reference to human nature. But this may occur if the body is made warm, if the infirmity in question is due to a lack of warmth. And, again, he should know what this is, namely, to be warmed; as if he were to say that to become warmed is to be immuted by a heated medicine. But to give a heated medicine is something within the immediate power of a doctor to do, and it is now within his power to provide this remedy.¹

Now, when one thing imitates another, it does so by a specific likeness of its exemplar. A true imitation, or image is more than a generic likeness. It is a likeness in kind; that is, either the same in species or in some sign of the species, such as a quality, like shape or disposition. Not only is this kind of likeness required for an image, but it must also refer to an original. The image is seen as proceeding from the exemplar. An egg is not said to be the image of another, for it is not seen as originating from it — to use St. Augustine's example. But the drawing of an egg is an image; and so is a statue, even though it is not the same in species as the person it represents, but it has a specific resemblance in shape, which is a proximate sign of the species. There must, therefore, be this type of equality between exemplar and image, but it need not be an absolute equality, but only a proportional one. Nor does a statue have to be the same size as its exemplar, but it must be proportionally the same in size.² To say, then, that a cooperative art imitates nature is to say that it uses proportionally the same ways and means as nature does. Its operations and the means that it uses must be specifically proportional to those of nature.

Agriculture as a cooperative art

In the commentary on the *Politics*, St. Thomas speaks of agriculture as an art by which food is acquired for use in the home and the civil community. But it is the proper task of nature to produce food, and its operations are presupposed in the work of agriculture. To explain this, St. Thomas reasons as follows: It is the office of nature to provide whatever is needed by the things that are produced by nature. But men, and other living things, are generated by nature; and they require food to sustain their lives. Nature, however, does not fail in necessary matters, and thus it provides food for living things. We see that nature provides food for animals in the

1. *In VII Metaph.*, lect. 6.

2. *Summa Theologica*, Ia, q. 35, a. 1, c., and q. 93, a. 1, c.; also *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 1, c.

beginning of their lives. The embryo which is in the egg makes use of the rest of the egg's substance as its food ; and nature provides food for young mammals in the mother's milk. And as animals continue to grow and complete their lives, nature continues to provide food for them. Thus plants serve as food for some animals, while others live on animals. Man in turn uses all, or most, of the plants and the other animals as his food, or to satisfy other needs ; for the needs of man are manifold, and all of the other things of nature are at his disposal, for this is their end.¹

Though it is the business of nature to supply food for man, it does not follow that nature, alone, has the completed power to supply food in the abundance, the regularity, the variety and the places which are required for life in the political community, which is the proper mode of human life. By nature man is destined to live in a civil community ; yet this community and its conditions are not the work of nature, but of reason and art. Man differs from the other animals in this respect, for they are directed by instinct in their actions, whereas man should be directed by reason and art.² To illustrate this fact, St. Thomas points out that while the other animals are naturally endowed with all the equipment and instruments for carrying on their lives, such as natural clothing, means of attack and defence, etc., man is not naturally endowed in this way. In place of these he has reason and hands which are a kind of universal tool, a tool of tools inasmuch as reason and hand may produce an infinite variety of tools. The universality of the uses of man's hands makes them the proper counterpart for the universality of his reason. And, since man's needs spring, not from nature alone, as do those of other animals, but from reason, which is universal, so also the means of satisfying these needs arise, not from nature alone, but from reason and art which is nothing else but right reason about making things.³

Therefore, for the acquisition of food man stands in need of art, the purpose of which is to supply food in the abundance, the regularity and the variety needed for life in the civil community. And, among the food productive arts, only agriculture is equal to this task. Living beings are generated, nourished and brought to maturity by means of the vegetative powers of the soul, and these are active and completed potencies — according to the distinction quoted above known to us by their observed effects. — They are principles of fertility in nature. By means of them food is supplied to living beings.

The primitive arts by which man acquires his food, such as hunting, fishing and shepherding, are arts of interception. In them,

1. *In I Politicor.*, lect.6 and 8. Also in the commentary on ARISTOTLE's *De Anima*, II, lect.7.

2. ST. THOMAS, *In I Post. An.*, lect.1.

3. ST. THOMAS, *In III Physicor.*, lect.5.

man takes directly from nature the food naturally produced. To live by these arts man must live within the limits of nature itself. But by agriculture man directs, helps and enhances the forces of fertility ; he releases new and untapped energies and, in general, he intervenes in the operations of nature to bring about their utmost fulfillment, which is a condition of advanced political life. "The sun and stars cooperate in the work of production by their movements as the husbandman does by his labour."¹ Thus agriculture is a cooperative art in the strictest sense of this term.

The words "culture" and "cultivate" are used most appropriately of farming ; for its work is the cultivation of the soil, and of the things that grow in the soil, and of the animals that are nourished by these. Each of the principal parts of agriculture, namely, tillage, cultivation and husbandry, is a cultivation, by means of which the natural forces of fertility are brought to the service of reason, which is their end. The same may even be said of fertilizing, which in a certain sense is the fourth part of agriculture.

Tillage is the primary operation of agriculture. Albert Howard, the British agriculturist, describes the effects of tillage as follows :

The first effect is, of course, physical. The loosened soil makes room for the seed, which can thus grow in abundance, while to cover the sowing with scattered earth or to press it into the ground protects it from the ravages of birds or insects. Secondly, tillage gives access to the air — and the process of soil respiration starts up, followed by the nitrification of organic matter and the production of soluble nitrates [immediate plant food]. The rain too, can penetrate better. In this way physical, biological and chemical effects are set in motion and a series of lively physiological changes and transformations result from the partnership between soil and plant. The soil produces food materials : the plants begin to grow : the harvest is assured : the sowing has become a crop.²

Of the operations which follow tillage, one is concerned with the care of growing plants and animals. It is the farmer's business to see to it that the growing things obtain the nourishment, and whatever is required for maturing ; and to forestall the agencies which threaten their development. The other operation is that of fertilizing, one made necessary by the practices of tillage, cultivation and harvesting ; it is the counterpart of these. The effect of tillage and harvesting is a great depletion of soil fertility. Fertilizing aims to restore and maintain fertility.

In all these operations agriculture is, to use the words of St. Thomas, helping and directing and strengthening the work of natural forces, by applying these to their proper effects. It is a cooperative art throughout.

1. *Summa Theologica*, Ia, q.70, a.1, ad 4.

2. *The Soil and Health*, p.34.

St. Thomas' statement — that a cooperative art operates in the same way and by the same means as nature does — must not be interpreted as meaning that the art does not have its own operations, to distinguish it from the work of nature. "In every practical art", he says, "there is an end proper to it and means that belong properly to that art."¹ The same specific effect cannot, he says, be produced by diverse immediate agents which have determinate operations to their effects, such as nature and art.² Only when one is subordinated to the other in their operations, as ministering to it, can the two produce the same effect; and this is the case in the cooperative arts.

When it is said that a cooperative art operates by the same means as nature does, we must observe that the manner in which this is accomplished by art is not the same as that of nature, for the effect is then proper to the art. Again, the art has as its end to bring about a natural product, yet its own end is not the product as it is produced by nature, but as it is produced by art.³

The means which are proper to agriculture have been stated above. The principal means are tillage, cultivation, husbandry and fertilizing. In each of these operations art is doing something which nature does not do. As Howard says:

Yet this is not the way in which Nature is accustomed to work. She does not, as a rule, collect her plants, the same plants, in one spot and practice monoculture, but scatters them: Her mechanisms for scattering seed are marvelous and most effective. Man's habit, so convenient, of collecting a specified seed, and sowing it in a specified area implies, it must be acknowledged, a definite interference with Nature's habits. Moreover, by consuming the harvest and thus removing it from the place where it had grown, he for the time being interrupts the round of natural processes.⁴

It is the same with cultivation and animal husbandry. Nature does not stir up the soil and remove weeds, prune branches and practice the other activities of cultivation; nor does she separate her animals and raise them under the artificial conditions that husbandry makes use of. Finally, the proper end of agriculture is the crop. The crop is an effect of art, not of nature. In comparison with the crops and animal products produced by agriculture, nature's harvests

1. *Summa Theologica*, Ia IIae, q.8, a.2, ad 3.

2. *In II Sententiarum*, d.I, q.1, a.4, ad 3.

3. *Commentary on the De Sensu et Sensato*, Book I, lesson 1. "From which it appears that the consideration of health and sickness is common to both the doctor and the natural philosopher. And the reason for this is that health is sometimes caused by nature alone, and this pertains to the consideration of the natural philosopher, who considers the works of nature; and sometimes it is caused by art, and in this respect it is considered by the medical man."

4. *The Soil and Health*, p.34-35.

are "dispersed, scanty and irregular." Crops, as Howard says, are the result of the special operations of agriculture. They are meant for removal and consumption in the domestic and the civil community.

The result of these special practices, as Howard points out, is a disturbance and an interruption of the processes of nature. "In fact man has laid his hand on the great Wheel and for a moment has stopped or deflected its turning. To put it in another way, he has for his own use withdrawn from the soil the products of its fertility. . . . But if he is to continue to exist, he must send the wheel forward again on its revolutions. . . . all the great agricultural systems which have survived have made it their business never to deplete the earth of its fertility without at the same time beginning the process of restoration."¹ This is the reason for the other practice which is proper to agriculture, namely, fertilizing. And in this process also, the practices of agriculture differ from those of nature, and exceed it ; for the operations of fertilizing must be proportional to the crops produced, and to the depletion thus entailed.

Despite the difference between the means which are proper to nature and those proper to agriculture, the operations of agriculture must imitate and be patterned on those of nature. This is so because the proper effects of agriculture are not achieved by the means proper to agriculture as their principal cause, but rather by natural forces as aided and directed by the proper methods of agriculture. And, because the operations of agriculture minister to the natural forces at work, they must be proportioned to them. The operations of nature, as St. Thomas points out in the commentary on the *Physics*, seem to be the work of intelligence, and it is from nature that man draws his knowledge, through the senses ; which knowledge is the principle of his art.² We have seen, in the lines of Columella cited above, that among the ancients also the idea that God and nature is the first farmer, was a guide to their thought on agriculture. Howard insists throughout his books, that nature is the supreme farmer, and her practices the first principles of everything which the art of farming undertakes. The same is true with other writers whom we quoted. Paul Sears has this to say :

Nature is not to be conquered save on her own terms. She is not conciliated by cleverness or industry in devising means to defeat one of her laws through the workings of another. She is a very business-like old lady, who plays no favorites. Man is welcome to outnumber and dominate the other forms of life, provided he can maintain order among the relentless forces whose balanced operation he has disturbed.³

1. *The Soil and Health*, pp.34-35.

2. *In II Physicor.*, lect.4.

3. *Deserts on the March*, p.5.

The current literature on agriculture, says Howard, pays scarce attention to the means which nature, the supreme farmer, uses in her management of the soil. Nevertheless these natural methods must form the basis of all our studies of soil fertility.¹ Nature's methods are best seen in the life in woods and forests. He then summarizes the lessons to be learned as follows :

Mixed farming is the rule. Many species of plants and animals live together . . . there is never any attempt at monoculture. . . .

The soil is always protected from the direct action of sun, rain and wind. In this care of the soil strict economy is the watchword : nothing is lost. The whole energy of sunlight is made use of by the foliage of the forest canopy and of the undergrowth. The leaves also break up the rainfall into fine spray so that it can more easily be dealt with by the litter of plant and animal remains which provide the last line of defense of the precious soil. These methods of protection . . . also reduce the power of the strongest winds to a gentle air current.

The rainfall in particular is carefully conserved. A large portion is retained on the surface of the soil : the excess is gently transferred to the subsoil, and in due course to the streams and rivers. The fine spray created by the foliage is transformed by the protective ground litter into thin films of water which move slowly downwards, first into the humus layer and then into the soil and subsoil. These latter have been made porous in two ways ; by the creation of a well marked crumb structure and by a network of drainage and aeration channels made by earthworms and other burrowing animals. The pore space of the forest soil is at its maximum so that there is a large internal surface over which the thin films of water can creep. There is also ample humus for the direct absorption of water. There is remarkably little run-off even from the primeval rain forest. When this occurs it is practically clear water. Nothing in the nature of erosion occurs. The streams and rivers of the forest areas are always perennial because of the vast quantity of water in slow transit between the rainstorms and the sea. There is therefore little or no drought in forest areas because so much of the rainfall is retained exactly where it is needed.

The forest manures itself. It makes its own humus and supplies itself with minerals. If we watch a piece of woodland we find that a gentle accumulation of mixed vegetable and animal residues is constantly taking place on the ground and that these wastes are being converted by fungi and bacteria into humus. They are sanitary. There is no nuisance of any kind. . . .

The mineral matter needed by the trees and the undergrowth is obtained from the subsoil. This is collected in dilute solution in water by the deeper roots of the trees . . . Even in soils markedly deficient in phosphorus trees have no difficulty in obtaining ample supplies of this element. . . . Nature's farming, as seen in the forest, is characterized by two things : (1) a constant circulation of the mineral matter absorbed by the trees ; (2) a constant addition of new mineral matter from the vast reserves held by the subsoil. . . .

1. *An Agricultural Testament*, pp.1-5.

The soil always carries a large fertility reserve. . . . The extent of this enormous reserve is only realized when the trees are cut down and the virgin land used for agriculture. When plants like tea, coffee, rubber, and bananas are grown on recently cleared land, good crops can be raised without manure for ten years or more.

The crops and livestock look after themselves. . . . It is true that all kinds of diseases are to be found here and there among the plants and animals of the forest, but these never assume large proportions. . . .¹

The principles which govern the processes of soil and life in the prairies, the rivers and the sea are similar to these. In all cases the result of nature's farming is a building up of fertility, and a gradual conquest of bare land by vegetation. The island of Krakatao is a good example of this law. In 1883 a volcano reduced the island to bare rock and sand. Twenty years later it was again covered with vegetation.²

The soundness of any system of agriculture must be judged, primarily, by the extent to which it adheres to the principles which are furnished it in the exemplar of nature's farming. According to Howard, the agriculture of the Orient has grasped these principles and adhered to them faithfully. This agriculture, he says, has passed the supreme test ; the test of time. The small holdings of China, for example, are still maintaining a steady, and a high output with no loss of fertility after as much as forty centuries of management.³ To a lesser extent many other peoples have learned to follow nature's laws in their farming. In the works we have referred to, Howard gives many examples of this, taken from his own observations. He describes the Chinese method of making humus by composting all vegetable and animal wastes, as a careful imitation of the manner in which it is made in the forest. It is like rolling up the forest floor and arranging it in a heap, he says. Another example is the way in which the peasants of Northern India ward off the threat of the formation of a hard soil pan under their fields — a condition which leads to the development of alkali salts in the soil and the end of its fertility. They plant deep rooting legumes between other crops, and the roots of these legumes break up the subsoil, thus maintaining its permeability and fertility. In another place he tells how he induced the hop growers in a part of England to add the male hops to their plantings, alongside the commercially valuable female plants. The female plants were then pollinated, as nature intended they should be, and they acquired the hardiness to throw off the disease which threatened to destroy them.⁴

1. *An Agricultural Testament*, pp.1-5.

2. MANGHAM, Sidney, *The Earth's Green Mantle*, New York, Macmillan, 1939, p.25.

3. *An Agricultural Testament*, pp.9-17.

4. *The Soil and Health*, p.2.

Many examples of the ways in which agriculture imitates nature are found in the farming practices of our own country, as well. At present, many cattle are brought from the western plains to the cornfields of the midwest, to be fattened on the corn, before being taken to the stockyards. Formerly they were fattened at the stockyards, the grain being shipped in from the farms. Aside from the economy of this practice it is also closer to the conditions of nature where plant and animal life are never isolated from each other. Thus the farmers receive the benefit of the manure on their fields, which helps to maintain the humus reserve — a condition required by nature. Again there is the practice of orchardists, who chop up the grass cover in their orchards with harrows ; or, in some cases, of piling straw around the base of the trees. In both instances they are imitating the conditions of tree life in the woods, where grass does not grow. The grass cover prevents the air from penetrating to the tree roots, and thus interferes with their proper growth. Many market gardeners spread a mulch of vegetable wastes around their crops, as a means of protecting the texture of the soil surface and of conserving moisture. In doing so they are seeking the same effects that are brought about by the litter on the forest floor.

If these opinions about the nature of agriculture are sound, then certain questions which are now being asked about its operations are already answered. The point is expressed concisely in the words of Fairfield Osborn, cited above : " Can his chemists dismiss nature and take over the operation of the earth ? " ¹ Taken literally, the affirmative would be circular ; for the chemists can only take over the operation of the earth by applying certain natural powers to their proper effects. But this is not the author's meaning, as the rest of his book makes clear. What it does mean is this : can modern science make use of the new knowledge to set its own terms, or those of society, in the management of the soil and of the plant and animal life which it nourishes, without essential obedience to the principles which nature sets forth in its own management of the soil, and its own creatures ? When it does, the results are a disturbance of the balance in nature, and the inevitable loss of fertility. For man is then trying to defeat the operation of some natural laws through the working of others, as Paul Sears warns.²

This leads, quite naturally, to a second question : can man exceed nature through the practice of agriculture ? The answer to this question is, of course, that he can. If this were not so then agriculture would lose all or most of its reason for existing. But the condition for such an achievement is that his operations must be proportional to those of nature. They must be characterized by

1. *Our Plundered Planet*, p.31.

2. *Deserts on the March*, p.5.

balance. We find this view reiterated throughout the writings of these men. Howard summarizes his views on this point in the following words :

My constant references to nature as the supreme farmer have been found inapplicable and inept, it being pointed out that if we were to follow nature alone we would be restricted to those small harvests that she alone is accustomed to provide.

... I am accused of ignoring the fact that the whole aim of the cultivator is to do better than nature and that the success attained in this direction is a source of legitimate pride.

... The conception of agriculture as an interruption or interception of natural processes has always been recognized by me. Where I part company with my critics is in my general view of the unbalanced nature of these human acts... These interruptions or intrusions must not be confined to mere exploitation : they involve definite duties to the land which are best summed up in the law of return. They must also realize the significance of the stupendous reserves on which the natural machine works and which must be faithfully maintained.

The first duty of the agriculturist is to understand that he is part of nature and cannot escape from his environment. He must obey nature's rules. Whatever intrusions he makes must be, so to speak, in the spirit of these rules. They must on no account flout the underlying principles of the natural laws nor be in outrageous contradiction to the processes of nature. ...

But provided that the actions of the cultivator are well conceived, that they have been proved successful by long experience, and that the character of the intervention undertaken is comprehended, and that measures are initiated to restore the natural cycle in a proper way, much may be accomplished by man : and this is the art of agriculture.¹

It is necessary that agriculture exceed nature and that it should do so greatly. This is immediately deducible from what we have reported on the nature of the art. From the viewpoint of the final cause, because the purpose of the art is to bring about what nature cannot accomplish ; from that of the agent cause, because art is a relatively superior cause to nature, for it proceeds directly from intellect. And the truth of this is seen even more readily on the part of the effects. The crops of agriculture are superior to the harvests of nature, not only in that more is produced, but also, and even more so, in quality. No one can be unaware that cultivated plants and animals are better in size, taste, texture and almost every other quality that food can have. And, finally, agriculture accomplishes its results much more efficiently and rapidly than nature does. In his book, *Pleasant Valley*, Louis Bromfield describes how he built up five inches of fertile soil on a badly eroded field in as many years. It would take

1. *The Soil and Health*, pp.194-196.

nature hundreds of years to accomplish the same effect. Howard describes how the Chinese get several crops from the same field in one year, by planting new crops before the older ones are harvested. Vegetables and fruits started under glass mature earlier, and can often be produced in unfavorable climates where natural conditions would exclude them. These examples are enough to suggest the innumerable ways in which agriculture exceeds nature.

JOSEPH B. McDONALD.

(To be continued.)



De la méthode en biologie selon Aristote

I. QUELQUES REMARQUES SUR LA NOTION DE Παιδεία

Avant d'aborder l'étude de la méthode en biologie, Aristote, dans le *De Partibus Animalium*, commence par faire une distinction de première importance. À ce qu'il appelle « science de l'objet », il oppose « une sorte de culture ». « En tout ordre de connaissance et de recherche, dit-il, la plus simple comme la plus haute, il semble qu'il y ait deux sortes d'attitudes ; on nommerait bien la première, science de l'objet, et l'autre, une sorte de culture. »¹

Quels sont les caractères propres à chacune de ces deux « attitudes » ? Celui qui possède la « science de l'objet », c'est celui qui, pour reprendre les termes d'Aristote, sait « comment les choses sont en fait, de cette manière ou autrement ».² Il possède des principes premiers et indémontrables d'où il tire des conclusions certaines. Ou encore, il invente des théories, qui restent provisoires, pour expliquer les faits connus. Par exemple, il sait démontrer que l'intelligence est une faculté spirituelle, que la nature agit pour une fin, etc. ; il connaît aussi, selon l'exemple d'Aristote, les faits relatifs à la génération des abeilles et peut inventer une théorie pour les expliquer. Cet homme connaît aussi la méthode à suivre, sait qu'il faut commencer par les choses les plus communes, juger les théories par les faits, tenir compte de la cause finale comme moyen de démonstration en science naturelle et surtout en biologie.

Mais cette « attitude », pour louable qu'elle soit, reste un idéal qu'il n'est pas facile d'atteindre. Il est impossible au biologiste d'être également versé en astronomie, de savoir comment, en ce domaine, « les choses sont en fait, de cette manière ou autrement ». De même, on peut difficilement exiger du mathématicien qu'il possède en outre une véritable science de la biologie.

C'est alors que la « culture » dont parle Aristote peut servir, en quelque sorte, de succédané. Elle ne procurera pas à celui qui la possède la capacité de discuter, pertinemment et en détail, de telle ou telle théorie sur la génération des abeilles. Toutefois, elle le rendra capable de discerner si l'exposé est bien fait, si les arguments apportés sont bien tirés des principes propres de la biologie et non

1. ARISTOTE, *De Partibus Animalium*, 639a 1-5. Toutes les citations de cet ouvrage, sauf indication contraire, sont tirées de J.-M. LeBlond, *Les Parties des Animaux* (livre premier), Paris, Aubier, 1945.

2. *Ibid.*, 639a 14.

d'une autre science, si l'auteur a accordé plus d'importance aux faits qu'à la théorie, etc.

Car c'est bien le fait d'un homme cultivé, dit Aristote, que d'être apte à porter un jugement qui tombe juste sur la manière, correcte ou non, suivant laquelle on fait un exposé ; c'est même à ce signe que nous reconnaissons la culture générale, et le résultat de l'éducation est précisément cette aptitude. Avec cette distinction toutefois, que nous reconnaissons tel homme capable de juger, lui tout seul, pour ainsi dire de toutes choses, tandis qu'un autre ne sera compétent que dans un domaine déterminé : admettons, en effet, qu'on puisse ne posséder que partiellement cette culture dont on vient de parler.¹

Aristote continue son exposé comme suit : « Il est donc clair que dans la recherche sur la nature, il faut poser un certain nombre de notions comme règles d'après lesquelles on appréciera la forme de la démonstration, sans se demander comment les choses sont en fait, de cette manière ou autrement. »² L'homme qui, en biologie, sans avoir eu l'occasion d'accéder à la « science de l'objet », possède cependant « une sorte de culture », c'est précisément celui qui connaît un certain nombre de ces notions, et qui, d'après elles, peut juger de la forme d'un exposé. Dans un traité de physique moderne, par exemple, cet homme saura discerner si les entités sont bien définies par la description de leur procédé de mesure, si, entre deux hypothèses expliquant également bien les faits, on a choisi de vérifier d'abord la plus simple, si l'on s'est bien gardé d'appliquer à tel niveau de l'expérience des notions établies d'abord à tel autre niveau. Sans pouvoir apprécier les conclusions elles-mêmes de la physique, il pourra tout de même juger de la méthode et des voies suivies.

Avant d'aborder la *παιδεία* appropriée aux sciences naturelles et plus précisément à la biologie, empruntons à d'autres ouvrages d'Aristote quelques remarques sur la *παιδεία* commune à toutes les sciences. Dans la *Métaphysique*, il donne, comme exemple de l'absence de *παιδεία* le cas de celui qui voudrait démontrer le principe de non-contradiction. Cette tentative montrerait que ce quelqu'un ne sait pas distinguer entre les principes, qui n'ont pas besoin de démonstration, et les conclusions, qui, elles, doivent être démontrées.

Quant à nous, nous venons de reconnaître qu'il était impossible, pour une chose, d'être et de n'être pas en même temps, et c'est par ce moyen que nous avons démontré que ce principe était le plus certain de tous. Quelques philosophes demandent une démonstration même pour ce principe, mais c'est un effet de leur ignorance de la Logique : c'est de l'ignorance, en effet, que de ne pas distinguer ce qui a besoin de démonstration et ce qui n'en a pas besoin. Or il est absolument impossible de tout démontrer :

1. ARISTOTE *De Partibus Animalium*, 639a 5-12.

2. *Ibid.*, 639a 10-15.

on irait à l'infini, de telle sorte qu'il n'y aurait encore pas de démonstration. Et s'il est des vérités dont il ne faut pas chercher de démonstration, qu'on nous dise pour quel principe il le faut moins que pour celui-ci.¹

Une autre attitude qui trahirait l'absence de *παιδεία*, ce serait d'exiger la même manière d'exposition dans tous les domaines du savoir ou du moins la même rigueur :

Les uns n'admettent qu'un langage mathématique ; d'autres ne veulent que des exemples ; d'autres veulent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète ; d'autres, enfin, exigent pour toutes choses une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans les futilités. Il y a, en effet, quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique. C'est pourquoi il faut apprendre d'abord quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science, car il est absurde de chercher en même temps la science et la méthode de la science ; aucun de ces deux objets n'est facile à saisir. On ne doit pas notamment exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'êtres immatériels. Aussi la méthode mathématique est-elle inapplicable à la Physique, car toute la nature contient vraisemblablement de la matière ; de là vient que nous devons d'abord considérer ce qu'est la nature, et ainsi nous verrons également de quoi traite la Physique et s'il appartient à une seule science ou à plusieurs d'étudier les causes et les principes des choses.²

On trouve aussi le même enseignement dans l'*Éthique*, où Aristote déclare que « c'est la marque d'un homme cultivé d'exiger seulement, pour tout genre d'études, la précision que comporte la nature du sujet ».³

Remarquons maintenant, avec saint Thomas, que cette capacité de bien juger d'une méthode de science ne nous est pas donnée naturellement, mais doit être acquise puisque les méthodes varient avec chaque science : « Ideo oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. »⁴

De plus le mauvais usage d'une méthode dans un domaine donné découle de l'incapacité de saisir ce qui est antérieur et postérieur : « Habent enim debilem rationem. Unde non sufficiunt ad considerandum ordinem complexionis priorum et posteriorum. »⁵ Nous découvrons donc ici une troisième note de l'homme cultivé : c'est-à-dire la capacité de juger dans quel ordre un enseignement doit être donné.

1. ARISTOTE, *Metaph.* IV, 4, 1006a 2-12. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1947.

2. *Ibid.*, 995a 6-20.

3. ARISTOTE, *Éthique*, 1094b 23-25. Aussi 1095a 1 ; 1098a 26-30 ; 1098b 1-5.

4. S. THOMAS, *In II Metaph.*, n° 335. Ed. Cathala, Taurini, Marietti, 1950.

5. *Ibid.*, n° 334.

Puisque la perfection de l'homme consiste à saisir l'ordre de l'univers,¹ l'ordre dans l'enseignement doit suivre l'ordre des êtres naturels, c'est-à-dire commencer par l'étude des êtres matériels qui ne sont, en eux-mêmes, intelligibles qu'en puissance mais plus intelligibles « quoad nos ».

Il y a aussi un ordre à suivre quand on se remémore quelque chose, ordre au sujet duquel saint Thomas résume comme suit l'enseignement d'Aristote :

Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum, ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus. Quorum primum est, ut studeat quae vult retinere in aliquem ordinem deducere. Secundo ut profunde et intente eis mentem apponat. Tertio ut frequenter medietur secundum ordinem. Quarto ut incipiat reminisci a principio.²

Ainsi, en résumé, l'homme cultivé distingue très bien principes et conclusions, n'exige pas plus de rigueur d'exposition que le sujet n'en comporte, enfin connaît l'ordre d'acquisition des diverses disciplines. Cependant ce ne sont que des caractères d'une *paidéia* en tant qu'elle s'applique à l'ensemble des connaissances. Il reste à savoir quelles déterminations plus particulières elle doit prendre lorsque les problèmes en cause relèvent des sciences naturelles et plus spécialement de la biologie.

II. L'ÉTUDE DES TRAITS COMMUNS COMME POINT DE DÉPART

A. Considérations générales

L'homme « cultivé » doit donc connaître certaines notions ou règles à la lumière desquelles il peut apprécier le mode des démonstrations en science naturelle, sans se demander quelle est la vérité, si elle est ainsi ou autrement.

Aristote formule ainsi la première de ces règles : « J'entends par exemple la question de savoir s'il faut prendre chaque substance à part et la déterminer en ne considérant qu'elle : ainsi étudier la nature de l'homme, du lion ou du bœuf, ou d'autres êtres, en les prenant isolément, ou bien s'il faut auparavant réunir dans un exposé général les traits communs à tous. »³

Il revient sur le même problème quelques lignes plus loin pour bien indiquer que « la façon de conduire l'examen, j'entends sur cette

1. « Ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus. » S. THOMAS, *De Veritate*, q.2, a.2, c.

2. S. THOMAS, *In De Memoria et Reminiscencia*, n° 371. Ed. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1949.

3. ARISTOTE, *De Partibus Animalium*, 639a 15-18.

question de savoir s'il faut commencer par des considérations communes ne doit pas rester dans l'incertitude. » ¹

Si l'on se souvient que le *De Partibus* fait partie de la série des écrits sur la Physique, prise au sens large, il n'est pas surprenant de trouver le même enseignement au tout début du premier des traités, c'est-à-dire dans les *Physiques*, où Aristote nous enseigne à « aller des choses générales aux particulières. » ²

Or, la marche naturelle, c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables ; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument. C'est pourquoi il faut procéder ainsi : partir des choses moins claires en soi, plus claires pour nous, pour aller vers les choses plus claires en soi et plus connaissables. Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés ; c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse. C'est pourquoi il faut aller des choses générales aux particulières ; car le tout est plus connaissable selon la sensation, et le général est une sorte de tout : il enferme une pluralité qui constitue comme ses parties.³

M. Charles De Koninck a développé ce point dans son *Introduction à l'étude de l'âme*. Nous résumons ici l'un des principaux passages.

Nous appelons *processus in determinando* l'ordre que nous suivons dans la considération des différents sujets et principes d'une science, selon qu'ils sont plus connus de nous. Ce plus connu de nous et ce plus certain, c'est précisément le confus. D'un objet vu dans le lointain, on discerne tout d'abord qu'il est un animal, puis un homme, puis Socrate. Cet ordre se retrouve tant dans la connaissance intellectuelle que dans la connaissance sensible. Aussi longtemps que nous connaissons Socrate uniquement comme animal, nous ne le distinguons pas de la brute et notre connaissance reste confuse. Or ce confus est aussi plus commun et plus universel. La notion d'animal convient au chien et à l'éléphant tout aussi bien qu'à Socrate.

Ainsi, dans la science, nous considérons les choses suivant ce qui, en elles, est d'abord plus connu, pour aller ainsi par degrés vers ce qui est plus connaissable en soi ; car, manifestement, homme est plus connaissable en soi qu'animal ; étant animal et raisonnable, il est plus distinct, plus en acte et partant plus connaissable en soi. Nous avançons donc de sujet en sujet suivant cet ordre de communauté. Dans la science de la nature, nous tâchons de savoir en premier lieu ce qui est propre à une chose en tant qu'elle est mobile, ensuite ce qui en est vrai quant à sa mobilité selon

1. ARISTOTE, *De Partibus Animalium*, 639b 3-4.

2. ARISTOTE, *Physique I*, 184a 23. Traduction Carteron, Paris, *Les Belles Lettres*, 1926.

3. *Ibid.*, 184a 16-25.

le lieu, etc. Un dernier terme de tout ce processus, ce serait, par exemple, l'étude de la démarche caractéristique de l'éléphant.¹

L'exposé d'une science devra commencer par des considérations générales pour deux raisons : 1° pour une raison d'économie, et 2° parce que ce procédé constitue la démarche naturelle de l'esprit humain.

Si l'on ne fait pas au début des considérations générales, on sera forcé de répéter ces notions générales chaque fois que l'on abordera l'étude de telle ou telle espèce.

Il est clair que si nous traitons de plusieurs espèces les unes après les autres, nous serons amenés à répéter souvent les mêmes remarques. Car chacune des fonctions que nous avons citées se retrouve chez le cheval, le chien, l'homme, en sorte que si l'on traite de leurs caractéristiques essentielles, en prenant chaque animal à part, on sera astreint à de fréquentes redites, à chaque fois que ces caractéristiques se retrouvent chez des animaux d'espèce distincte, et ne comportant en elles-mêmes aucune différence spécifique.²

L'autre raison de commencer par des notions générales, c'est que ce procédé est conforme à la démarche naturelle de l'esprit. Comme dit saint Thomas dans son commentaire : « Innatum est nobis ut procedamus cognoscendo ab iis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae ; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia ; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere. »³

B. *L'insuffisance de ces notions générales*

La connaissance des notions générales n'est pas suffisante. Soit que l'on considère le contenu de la science ainsi acquise, soit la faiblesse de l'intelligence humaine, ces connaissances générales ne peuvent pas satisfaire l'esprit humain.

Saint Thomas, appliquant à la science universelle la distinction entre la puissance et l'acte dans les êtres naturels, conclut à l'imperfection de celle-là :

Scientia autem quae habetur de re tantum in universali, non est scientia completa secundum ultimum actum, sed est medio modo se habens inter puram potentiam et ultimum actum. Nam aliquis sciens aliquid

1. Dans CANTIN, S., *Précis de psychologie thomiste*, précédé d'une *Introduction à l'étude de l'âme*, par Charles De Koninck, Éditions de l'Université Laval Québec, 1948, pp. XXVII, XXIX.

2. ARISTOTE, *De Partibus Animalium*, 639a 22-28. Traduction P. Louis, Paris, *Les Belles Lettres*, 1956. S. THOMAS, *In I Phys.*, lect. 1, n° 4.

3. S. THOMAS, *In I Phys.*, lect. 1, n° 1.

in universali, scit quidem aliquid eorum actu quae sunt in propria ratione ejus : alia vero sciens in universali non scit actu, sed solum in potentia. Puta, qui cognoscit hominem solum secundum quod est animal, solum scit sic partem definitionis hominis in actu, scilicet genus ejus : differentias autem constitutivas speciei nondum scit actu, sed potentia tantum. Unde manifestum est quod complementum scientiae requirit quod non sistatur in communibus, sed procedatur usque ad species : individua enim non cadunt sub consideratione artis ; non enim eorum est intellectus, sed sensus.¹

Le commentaire sur la *Métaphysique* contient aussi le même enseignement : Il ne faut pas, dit-il, se contenter de la connaissance des causes premières, qui n'est qu'une connaissance universelle et imparfaite, mais bien atteindre à une connaissance parfaite par la saisie des causes prochaines. Ainsi pour l'homme, il ne suffit pas de lui assigner comme cause matérielle, le feu ou la terre, qui appartiennent aussi à tous les êtres générables et corruptibles mais lui assigner comme matière propre la chair et les os et les choses de cette sorte.²

La faiblesse de notre esprit nous incite aussi à compléter par des connaissances particulières ces connaissances universelles :

Et ideo cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine ; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principiis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari ; unde non accipit immediate principia a primo philosopho ; sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus philosophus. Naturalis autem cujus consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia suae considerationis a primo philosopho.³

Enfin, s'en tenir à des considérations générales sans faire retour aux singulières connues par les sens, c'est ne pas avoir du monde une connaissance plus certaine que celle d'un dormeur.

Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus : unde Philosophus dicit III *Coeli et Mundi*, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare ; et similiter dicit in VI *Ethic.*, quod sensus⁴ sunt extremi sicut intellectus principiorum ; extrema appellans illa in quae fit resolutio judicantis. Quia igitur in

1. S. THOMAS, *In I Metereologicorum*, lect.1, n° 1.

2. S. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect.4, n.1738.

3. S. THOMAS, *De Veritate*, q.9, a.1, ad 3.

4. « Ita et singularia quorum est sensus », précise un autre texte : *In IV Sent.*, d.9, a.4, ad 1, Resp.

somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ipsis ; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.¹

Remarquons que ce passage à des considérations plus particulières se fera par un recours « à une expérience de plus en plus circonstanciée » et non par des démonstrations. « On ne démontre rien du mouvement local comme tel par les démonstrations qui portent sur le mouvement comme tel ; ce n'est pas la démonstration qui nous fait passer de l'un à l'autre. »² Dans la démonstration, on infère des propriétés à partir d'une essence tout en restant au même niveau de concrétion ; ici on abandonne un niveau général pour un niveau plus particulier, mieux adapté à l'intelligence humaine, ainsi qu'on l'a vu.

Ainsi, l'exemple de beaucoup de « physiciens » nous éclaire sur ce point. Ils ne se bornent pas à considérer le corps vivant mais passent à l'étude des principes de la santé et de la maladie.

C. *L'exemple de la médecine*

Que cette démarche qui va des propositions générales du début de la science naturelle à des énoncés plus particuliers et plus précis constitue bien la voie normale, on le voit par l'exemple de ceux qui s'adonnent à cette science naturelle. En prolongeant leurs travaux, ils arrivent par exemple aux problèmes de la médecine. Aristote écrit :

Mais c'est aussi l'office du physicien, en ce qui concerne la santé et la maladie, de voir quels sont leurs principes premiers, car ni santé, ni maladie ne peuvent exister dans les êtres privés de vie. Aussi peut-on dire de la plupart des physiciens, et, parmi les médecins, de ceux qui procèdent dans leur art d'une manière plus philosophique, que les premiers aboutissent dans leurs études aux vérités d'ordre médical, et que les derniers, dans les questions de médecine, prennent pour point de départ les principes venant de la science de la nature.³

En effet, commente saint Thomas, on peut établir soit par une raison, soit par un exemple, la nécessité pour le physicien de prolonger ses recherches philosophiques par celles de la biologie.

Cette raison, on la trouve dans le fait que le corps vivant est le sujet propre de la santé ou de la maladie.

Principia enim subjecti sunt principia propriae passionis. Unde, cum ad Philosophum Naturalem pertineat considerare corpus vivum et

1. S. THOMAS, *De Veritate*, q.12, a.3, ad 2.

2. DE KONINCK, Charles, *Introduction à l'étude de l'âme*, op. cit., p.xi.

3. ARISTOTE, *De Sensu et Sensato*, 436a 17 ; 436b. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1951.

ejus principia, oportet etiam quod consideret principia sanitatis et aegritudinis.¹

La preuve par l'exemple procède ainsi : c'est un fait que plusieurs philosophes font de la médecine et plusieurs médecins de la philosophie, du moins ceux qui ne sont pas de simples praticiens. « Non solum experimentis utentes sed causas inquirentes, incipiunt medicinalem considerationem a naturalibus. »²

Et, ils sont justifiés d'agir ainsi, l'un et l'autre, poursuit saint Thomas, si l'on considère les moyens mis en œuvre par la nature et l'art pour produire la santé :

Cujus ratio est, quia sanitas causatur quandoque quidem solum a natura, et propter hoc pertinet ad considerationem Naturalis, cujus est considerare opera naturae : quandoque vero ab arte, et secundum hoc consideratur a Medico. Sed quia ars non principaliter causat sanitatem, sed quasi adjuvat naturam et est ministrans ei ; ideo necesse est quod medicus a naturali tamquam a principaliori principia suae scientiae accipiat, sicut gubernator navis ab astrologo. Et haec est ratio quare medici bene artem prosequentes a naturalibus incipiunt.³

Voici un autre texte sur la collaboration réciproque que les gens cultivés doivent entretenir entre la philosophie et les sciences expérimentales :

En effet, les médecins cultivés et soigneux tiennent compte de la nature et réclament le droit d'y puiser les principes de leur art ; et, de leur côté les plus distingués d'entre ceux qui traitent de la nature donnent en quelque sorte pour point final à leur étude les principes de l'art médical.⁴

Cela ne veut pas dire que le philosophe doive, pour juger de la méthode du biologiste ou du médecin, avoir une connaissance complète de la biologie et de la médecine. Il lui suffira de posséder une bonne connaissance de leur objet, de leurs principes de base, ainsi que de leur méthode.

Et s'il s'élève un conflit entre les dires du philosophe et ceux du savant sur un même sujet, que faut-il en penser ?

Une première remarque s'impose ici : Une doctrine philosophique basée sur l'étude de la nature, comme l'aristotélisme ou le thomisme, porte en elle-même ses propres principes de correction. Et si certaines affirmations fausses se rencontrent dans l'une ou l'autre doctrine il est facile de constater qu'elles portent sur des faits et non sur des principes. Et encore si certaines recherches extérieures à ces

1. S. THOMAS, *In de Sensu et Sensato*, n° 15. Ed. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1949.

2. *Ibid.*, n° 16.

3. *Ibid.*, n° 16.

4. ARISTOTE, *De Vita et Morte*, 480b 27-30. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1951.

philosophies ont été l'occasion de rectification de certaines conclusions, cela est purement accidentel et la solution rectifiée est tout simplement une position philosophique mieux comprise.

Et si certaines philosophies ont dû être remaniées en conformité avec les progrès de la science, c'est précisément parce que ces philosophies étaient restées tributaires de la science qui, par essence, se renouvelle toujours. Elles se sont faussement approprié ce qui appartient à la science — tel Kant en face de la physique de Newton. Ce n'est pas la méthode purement philosophique qui a édifié ces systèmes, et voilà ce qui fait leur faiblesse. Quand on les remanie pour les rendre conformes à la science contemporaine, ce n'est pas leur force mais leur déficience qui s'accuse.¹

La première caractéristique qu'Aristote attribue au « *physicus* » qui possède « une sorte de culture », c'est de bien voir qu'une science débute par la recherche des principes les plus généraux et les plus communs.

III. LES FAITS COMME POINT DE DÉPART

Le deuxième point sur lequel le « *physicus* » qui possède la *παιδεία* doit être fixé, c'est le rôle des faits dans la formation de la science naturelle. Quelle place faut-il leur attribuer ? Par exemple, devra-t-on les négliger pour maintenir une théorie qui semble s'enchaîner logiquement ; ou ne faudra-t-il pas plutôt subordonner la théorie aux faits et la modifier selon les exigences de ces derniers ? Aristote formule le problème dans les termes suivants :

Faut-il que le naturaliste, à la manière du mathématicien dans ses études d'astronomie, considère d'abord les faits relatifs aux Animaux et à leurs parties, pour expliquer ensuite le pourquoi et les causes, ou bien faut-il procéder autrement ?²

Aristote n'expose pas longuement ce problème dans le *De Partibus Animalium*. Il se contente même de la remarque suivante : « Il semble donc que le point de départ doit être, comme on l'a dit précédemment, de recueillir les faits en chaque genre, pour exposer ensuite leurs causes, et enfin leur genèse. »³ Nous emprunterons certains textes à d'autres œuvres pour exposer un peu plus longuement sa pensée sur l'un des principes de base de la méthode des sciences naturelles.

On reproche souvent à Aristote d'utiliser une méthode qui néglige l'expérience, qui procède par simple analyse de concepts et qui conduit à une science verbale et livresque. Exemples de ces reproches

1. GAUDRON, Edmond, *Humanisme et science*, dans *Culture*, Québec, juin, 1957, p.177.

2. *De Partibus*, 639b 8-11.

3. *Ibid.*, 640a 12-15.

non fondés, voici deux textes cités par M. Émile Simard,¹ l'un de François Russo, l'autre de Meyerson :

D'un point de vue plus général, l'œuvre d'Aristote manifeste une confiance excessive dans les possibilités de l'esprit et une méconnaissance de la fécondité du recours à l'expérience. Nous sommes choqués de l'aspect définitif, achevé, sous lequel y sont présentées les propositions scientifiques ; cette assurance s'accentue chez les disciples et les commentateurs. On sait le caractère fondamental et indiscutable, dans la science aristotélicienne, des notions d'éléments, de mouvement circulaire des astres, d'incorruptibilité des corps célestes. Combien est sommaire la base expérimentale de ces observations ! Cette raison satisfaite à bon compte contraste avec la prudente et modeste raison scientifique des modernes. Ainsi fixée la science aristotélicienne n'allait bientôt plus être que verbale et livresque.

Meyerson prétend que la véritable doctrine d'Aristote « n'est pas une physique, mais une logique. » Il cite, pour appuyer son opinion, les remarques suivantes de Paul Tannery :

D'une part, tendance à s'attacher aux phénomènes tels que les sens les révèlent à l'observation superficielle et grossière, on peut même dire respect marqué pour les croyances vulgaires, du moment où elles ne sont pas visiblement erronées ; d'autre part, tendance à remonter le plus haut possible et le plus tôt possible dans la série des causes, mais cela par simple analyse du concept et sans aucun retour nouveau à l'expérience.

Pour montrer que cette opinion, largement répandue, est loin de correspondre à la réalité, nous allons surtout souligner trois aspects de la méthode aristotélicienne : 1° Aristote n'a jamais commencé l'étude d'un sujet quelconque sans réunir le plus de faits possibles sur ce sujet ; 2° il a toujours maintenu une étroite corrélation entre les faits et les théories afin de rectifier ou de changer celles-ci au besoin ; enfin, 3° il a utilisé les mathématiques pour la connaissance de certains faits.

1° *La recherche des faits*

Les travaux d'Aristote en vue de recueillir le plus grand nombre possible de faits ont été signalés au début de notre introduction. Cela nous dispense d'insister ici sur cet aspect de son œuvre. D'ailleurs, ce point a été traité par plusieurs auteurs, en particulier, par L. Bourgey dans son ouvrage intitulé *Observation et expérience chez Aristote*.²

Ce n'est pas seulement en biologie qu'Aristote a collectionné des faits avant d'entreprendre l'étude systématique du sujet : il a procédé

1. SIMARD, Émile, *La Nature et la Portée de la méthode scientifique*, Les Presses Universitaires Laval, Québec, et Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1956, pp.234-235.

2. L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin, Paris, 1955.

ainsi dans tous les domaines. Qu'il suffise, pour illustrer ce point, de noter la similitude du procédé en biologie et en politique.

Les catalogues de Diogène Laerce et d'Hesychius font mention de 158 constitutions qui ont été réunies, cela ne fait pas de doute, sous l'instigation d'Aristote. Et après avoir indiqué qu'il faut partir des constitutions existantes, donc des faits, si l'on veut entreprendre une réforme dans un État;¹ et que, de plus, ces constitutions sont très nombreuses,² il développe une longue comparaison pour montrer la similitude du procédé d'investigation en politique et en biologie dont voici un court résumé :

De même que pour bien traiter des diverses espèces d'animaux il faut commencer par déterminer les divers organes indispensables à ceux-ci, ainsi que de leurs combinaisons respectives, ainsi en est-il pour les diverses formes de gouvernement dont il faut connaître les éléments et les fonctions.³

Il fut aussi un observateur très attentif de la mer et voici ce que pense un expert de son explication des marées :

Rendons d'ailleurs justice à Aristote. Loin de s'être suicidé pour n'avoir pas réussi à expliquer les courants de l'Euripe, il a été le premier à en soupçonner la véritable cause. Le mot *ταλάντωσις*, employé par Aristote pour rendre l'idée de seiche (*Météorologie*, livre II, chapitre 8), exprime ce phénomène avec une parfaite précision, et même d'une manière qui ne saurait être réalisée par aucune autre langue, ainsi que l'a fait remarquer le professeur Endros. En effet, le phénomène des seiches ressemble au mouvement de la balance (*τάλας*). La mer se balance, comme dit Aristote, de part et d'autre du détroit, plusieurs fois par jour, c'est-à-dire qu'elle s'élève d'un côté et s'abaisse de l'autre, comme les bras de la balance. Et le petit balancement de la mer libre, ajoute-t-il, doit forcément avoir de grandes conséquences dans le sens et la vitesse du courant du détroit.⁴

Naturellement cette recherche des faits sera faite avec un soin particulier afin de favoriser le mieux possible la connaissance des causes et des principes. Aristote écrit :

Il nous reste à parler de la nature vivante en veillant autant que possible à ne négliger aucun détail qu'il soit de médiocre ou de grande importance. Car même quand il s'agit d'êtres qui n'offrent pas un aspect agréable, la nature, qui en est l'architecte, réserve à qui les étudie de merveilleuses jouissances, pourvu qu'on soit capable de remonter aux causes et qu'on soit vraiment philosophe.⁵

1. ARISTOTLE, *Politica*, 1289a 3. Translated into english by Benjamin Jowett, under the editorship of W. B. Ross, M.A., Vol. X, Oxford, Clarendon Press, 1921.

2. *Ibid.*, 1289a 7-11.

3. *Ibid.*, 1290b 21 ; 1291b 5.

4. ROUCH, J., *La Mer*, Flammarion, 1939, p.134.

5. *De Partibus*, 645a 6-10. Traduction P. Louis.

Ces brèves remarques suffisent pour montrer l'importance qu'Aristote attache à la recherche des faits. Étudions maintenant la relation qui, d'après lui, doit exister entre les faits et les théories.

2° *Faits et théories*

Le problème de la relation des faits à la théorie était bien présent à la pensée d'Aristote qui n'était pas un simple compilateur. Pour lui, la collection des faits n'était qu'un premier pas vers la connaissance : il visait surtout à atteindre les causes et les raisons des choses. Et pour nous en tenir à notre propos immédiat, celui de la relation des théories aux faits, consultons de nouveau le *De Partibus*.

Nous avons vu qu'il nous conseillait, comme première règle d'investigation, de commencer par le plus général. Maintenant, sous une forme interrogative qui n'est qu'un procédé oratoire, il nous donne une deuxième règle : il faut commencer par l'étude des faits :

Faut-il que le naturaliste, à la manière du mathématicien dans ses études d'astronomie, considère d'abord les faits relatifs aux Animaux et à leurs parties, pour expliquer ensuite le pourquoi et les causes, ou bien faut-il procéder autrement ?¹

Il répond comme suit à cette question :

Il semble donc que le point de départ doit être, comme on l'a dit précédemment, de recueillir les faits en chaque genre, pour exposer ensuite leurs causes, et enfin leur genèse.²

Pour Aristote, le savant ne doit pas se borner à enregistrer simplement des faits bruts, sans les rattacher à une théorie qui en donne la raison. Et c'est justement sur ce point précis encore une fois, celui de la relation des théories aux faits, qu'Aristote s'oppose aux procédés de ses prédécesseurs et qu'il énonce certains principes de base de la méthode en sciences naturelles.

Un premier enseignement général sur la nécessité de l'expérience pour la découverte des principes propres à un sujet particulier nous est donné dans les *Priora* :

Il appartient à l'expérience de fournir les principes afférents à chaque sujet. Je veux dire que, par exemple, c'est l'expérience astronomique qui fournit les principes de la science astronomique, car ce n'est qu'une fois les phénomènes célestes convenablement appréhendés, que les démonstrations de l'astronomie ont été découvertes. Il en est de même pour n'importe quel autre art ou science. Par suite, les attributs de la chose appréhendés, il nous appartient dès lors de dégager promptement les démonstrations.³

1. *De Partibus*, 639b 8-11.

2. *Ibid.*, 640a 13-15.

3. ARISTOTE, *Premiers analytiques*, I, ch.30, 46a 17-23. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1936.

Les textes sont nombreux dans lesquels il précise et applique l'enseignement donné dans les *Priora*. Les uns portent sur l'acquisition des principes à partir de l'expérience, d'autres sur le jugement des principes par les conséquences observables, enfin quelques-uns sont une critique de ses prédécesseurs qui n'utilisent pas l'expérience dans leur méthode de recherche.

« Il faut, dit-il, se fier aux expériences plus qu'aux théories, et aux théories seulement dans la mesure où elles sont reconnues évidemment comme conformes aux faits. » ¹ « Seuls, peuvent être raisonnablement attribués à une chose les caractères révélés par l'observation dans beaucoup de cas ou dans tous les cas. » ² Il peut cependant aussi, en plus des cas où « la théorie semble apporter confirmation aux faits, et les faits à la théorie, » ³ se présenter des difficultés où il n'est possible d'affirmer que ce « qui ressort suffisamment de l'observation sensible, dans la mesure du moins où l'on peut se fier à une certitude purement humaine. » ⁴ Il faut alors « admettre ceci pour le moment, quitte à tenter de le démontrer plus tard. » ⁵

Il ne faut pas forcer la théorie surtout si le sujet est difficile : nous devons alors « essayer de fournir une solution qui nous semble vraie. » ⁶ Et il faudra se réjouir s'il arrive « que des solutions plus rigoureuses sont atteintes, alors ceux qui les découvrent ont droit à la gratitude. » ⁷ Sans oublier toutefois qu'on doit plus aux premiers chercheurs qu'aux autres.⁸

Il ne faut pas non plus être esclave des experts car « s'il se manifeste quelque différence entre les opinions des hommes compétents et les nôtres, nous tiendrons certes compte des unes et des autres, mais nous ne suivrons que les plus exactes. » ⁹ Il faut aussi être très prudent dans nos affirmations sur les harmonies qu'on prétend avoir découvertes car « il faut se méfier de la facilité avec laquelle on établit ou on découvre de telles analogies dans les êtres éternels, alors que, même dans les choses corruptibles, on ne le peut qu'avec peine. » ¹⁰

Enfin les plus récentes affirmations ne sont pas toujours supérieures aux anciennes : « Les autres (Leucippe et Démocrite) ont

1. ARISTOTLE, *Generation of Animals*, III, 10, 760b 31. Traduction de l'anglais de A. L. Peck, Harvard University Press, 1943.

2. ARISTOTE, *Traité du Ciel*, I, 10, 279b 18. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1949.

3. *Ibid.*, 270b 4.

4. *Ibid.*, 270b 13-14.

5. *Ibid.*, 286a 30-31.

6. *Ibid.*, 291., 291b 25.

7. *Ibid.*, 288a.

8. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 184b 7-8. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1939.

9. ARISTOTE, *Métaphysique*, 1073b 14-18.

10. *Ibid.*, 1093b 5-8.

estimé cette analyse insuffisante, et, bien qu'ils appartiennent à un âge plus reculé, leurs conceptions ont un air de nouveauté plus grand, . . . L'expérience montre en effet . . . » ¹

Il faut aussi, et c'est notre second point, juger les principes par les conséquences observables qui s'en suivent. Aristote blâme ceux qui

sont prêts à accepter n'importe quelle conséquence, dans la conviction qu'ils sont en possession de principes vrais : comme si certains principes ne devaient pas être jugés d'après leurs résultats, et surtout de leur résultat final ! Et ce résultat final, qui, dans le cas d'une science de la production, est l'œuvre réalisée, est, dans la science de la nature, l'évidence toujours souveraine de la perception sensible.²

Il ne faut pas non plus hésiter à rejeter une théorie si elle ne cadre plus avec le réel mieux connu.

Telle semble être la manière dont se produit la génération chez les abeilles, si nous considérons et la théorie et les phénomènes qui semblent se rencontrer chez elles. Cependant, ces phénomènes n'ont pas été suffisamment observés ; et s'ils le sont un jour, il faudra alors accorder crédit à l'évidence fournie par les sens plutôt qu'aux théories, et aux théories seulement dans la mesure où elles s'accordent avec les faits observés.³

Troisièmement, par la manière dont Aristote critique ses prédécesseurs, on peut se faire encore une meilleure idée de sa méthode basée sur l'expérience. Quelques-uns, dit-il, soutiennent des « théories trop générales et vides » comme celle sur la stérilité des mules.⁴ D'autres « que l'abus des raisonnements dialectiques a détournés de l'observation des faits, ne disposant que d'un petit nombre de constatations, se prononcent trop facilement. » ⁵ D'autres encore ajoutent au réel au lieu de changer de théorie : « Ils les [concordances] réunissaient et les faisaient entrer dans leur système ; et si une lacune se révélait quelque part, ils procédaient aussitôt aux additions nécessaires pour assurer la complète cohérence de leur théorie. » ⁶

Aristote critique les philosophes qui « dédaignent la sensation dans la pensée qu'il faut s'en tenir au raisonnement. » . . . « Mais, alors que, au point de vue théorique, ces opinions semblent s'enchaî-

1. ARISTOTE, *Traité du Ciel*, 308b 30-32. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1949.

2. *Ibid.*, 306a 13-17.

3. ARISTOTE, *De la Génération des Animaux*, 760b 27-33. D'après la traduction anglaise de A. L. Peck, Harvard University Press, 1943.

4. *Ibid.*, 748a 8.

5. ARISTOTE, *De la Génération et de la Corruption*, 316a 7-8. Traduction Tricot Paris, Vrin, 1934.

6. ARISTOTE, *Métaphysique*, 986a 5-8 ; cf. *Traité du Ciel*, 293a 24-27. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1949.

ner logiquement, par contre, si l'on considère les faits, y ajouter foi semble voisin de la démente. » ¹

C'est, avons-nous dit, par cette insistance sur la nécessité du recours à l'expérience que la méthode d'Aristote s'oppose à celle de ses prédécesseurs. Depuis, les véritables savants ont repris le même enseignement. C'est Claude Bernard lui-même, dont l'autorité ne peut être mise en doute, qui a répété et presque dans les mêmes termes l'enseignement d'Aristote :

Il faut être toujours prêt à les abandonner [les théories], à les modifier ou à les changer dès qu'elles ne représentent plus la réalité. En un mot, il faut modifier la théorie pour l'adapter à la nature, et non la nature pour l'adapter à la théorie.²

Et saint Thomas a bien marqué le caractère particulier de la philosophie aristotélicienne dans cette recherche de la vérité à partir du sensible :

Quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus ; et hoc fuit proprium Platoniorum ; quidam vero ex rebus sensibilibus ; et hoc fuit proprium Philosophiae Aristotelis.³

3° *Les mathématiques et les faits*

Un dernier point, enfin, comporte quelques difficultés : Aristote a-t-il préconisé et utilisé les mathématiques comme un instrument pour la connaissance des faits ?

Une affirmation très nette d'Aristote nous éclaire sur ces difficultés : la méthode mathématique et sa rigueur ne sont pas applicables en tout et partout ; elles ne pourront jamais remplacer la méthode de la philosophie de la nature :

On ne doit pas notamment exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'êtres immatériels. Aussi la méthode mathématique est-elle inapplicable à la Physique, car toute la nature contient vraisemblablement de la matière.⁴

En supposant qu'Aristote se soit servi des mathématiques, quelle sorte de mathématiques, existant de son temps, a-t-il pu utiliser ?

Ces mathématiques, à la suite des pythagoriciens, utilisaient un nombre entier obtenu grâce à une abstraction « étroite et limitée ».

Pour les antiques, le produit de deux nombres exprimant des longueurs n'était point un autre nombre abstrait, mais une surface : la multiplication

1. ARISTOTE, *De la Génération et de la Corruption*, 325a 14-20.

2. BERNARD, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p.70. Bailière, Paris, 1865.

3. S. THOMAS, *Quaestio Disputata de Spiritualibus creaturis*, III, Resp., Lethielleux, Paris, 1925.

4. ARISTOTE, *Métaphysique*, 995a 15-18.

de 2 par 2 ne donnait pas le nombre 4, mais une figure géométrique, un carré ayant 2 pour longueur de côté.¹

On sait qu'il a fallu des siècles de recherches pour résoudre l'opposition entre l'arithmétique et la géométrie au sujet du problème du calcul de la longueur de l'hypothénuse dont la longueur des côtés s'exprime par un nombre entier. C'est à Descartes, et c'est peut-être sa contribution la plus importante, qu'on en doit la solution :

« Je ne craindrai pas d'introduire des termes d'arithmétique en géométrie, » écrit-il au début du premier livre de sa géométrie. Il fit preuve d'audace en faisant correspondre un nombre, et non pas une figure géométrique, au produit de deux nombres exprimant des longueurs. C'est ainsi qu'il fut conduit à l'éclaircissement du mystère de la racine carrée du nombre 2 et, partant de là, à la notion des nombres incommensurables.²

Malgré ces progrès des mathématiques, qui en faisaient un instrument beaucoup plus abstrait que celui connu d'Aristote, elles n'avaient pas encore atteint le degré d'abstraction, qui est aujourd'hui le leur et qui en fait un instrument vraiment universel. C'est à David Hilbert que nous devons la création de la méthode axiomatique « qui consiste essentiellement à remplacer les notions intuitives »³ par des symboles et les postulats classiques par des postulats choisis arbitrairement. Le jeu

des corrélations entre les symboles judicieusement choisis, en dehors de toute influence du concret, conduit à formuler les propriétés résultant de ce choix et de l'application des règles du jeu.⁴

C'est ainsi que grâce à une nouvelle abstraction du nombre on a pu qualifier cette nouvelle méthode d'investigation de mathématique pure, d'où devait sortir, au xx^e siècle, la cybernétique.

Naturellement nous ne pouvons pas reprocher à Aristote, et pour cause, de n'avoir pas utilisé l'axiomatique, pas plus qu'il ne faut rejeter l'apport méthodologique de Claude Bernard en biologie parce qu'il n'a pas connu la cybernétique. Il reste qu'Aristote n'était pas opposé à l'usage des mathématiques, du moins de celles qui existaient de son temps, et en voici quelques exemples.

Les couleurs sont distinctes les unes des autres « suivant une proportion numérique définie ou par excès d'un des éléments. »⁵ Il

1. GIRARDEAU, E., *Les Aventures de la science*, Flammarion, Paris, 1957, pp.19-20.

2. *Ibid.*, p.46.

3. C'est-à-dire comme celles du continu, de l'éternel, de l'infini. E. GIRARDEAU, *op. cit.*, p.128.

4. *Ibid.*, pp.75 et 176.

5. ARISTOTE, *De Sensu et Sensato*, 440b 20. Éd. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1949.

en est de même des saveurs qui viennent d'un mélange de doux et d'amer :

Et c'est dès lors une proportion plus ou moins grande de ces deux composants qui caractérise chacune des saveurs, soit que le mélange et le mouvement s'effectuent suivant une proportion numériquement définie, soit qu'ils s'effectuent d'une manière indéterminée. Les mélanges de saveurs, toutefois, qui produisent le plaisir sont ceux qui sont dans une proportion numérique déterminée.¹

De plus, Aristote, loin de mépriser les connaissances acquises grâce à l'usage des mathématiques, avait reconnu leur supériorité pour l'acquisition de tout ce qui regarde les nécessités de la vie et leur avait même attribué un sens spécial : la vue, sens par lequel sont principalement perçus les sensibles communs.

De ces sensations la vue possède par soi la supériorité pour tout ce qui regarde les nécessités de la vie . . . il en résulte que c'est principalement par ce sens que sont perçus les sensibles communs.²

En résumé, nous pouvons donc conclure qu'Aristote est toujours parti des faits, auxquels il demandait la justification de ses théories et de leurs conséquences et qu'il a fait usage, dans les limites du possible, des mathématiques existant de son temps.

IV. L'IMPORTANCE DE LA CAUSE FINALE

La nécessité, pour le « physicus » d'utiliser les quatre causes dans ses démonstrations a été exposée dans les *Physiques*.³ L'usage de la cause matérielle en biologie ne fait pas de difficulté, « étant donné que nous apercevons plusieurs causes en tout devenir naturel, par exemple celle qui explique en vue de quoi et celle qui explique à partir de quoi se produit le mouvement. »⁴

De plus, tous les Anciens en ont parlé : « Les Anciens et ceux qui ont commencé à philosopher sur la nature, faisaient porter leur examen sur la matière, sur la cause matérielle, sa nature et ses propriétés. »⁵

Mais les difficultés commencent lorsqu'on se demande si oui ou non on doit utiliser la cause finale en biologie. Pour Aristote on doit le faire ; sinon on ne procède pas d'une manière naturelle : « Il y a, par conséquent, deux sortes de causalité . . . ; il est évident aussi

1. ARISTOTE, *De Sensu et Sensato*, 442a 13-17.

2. *Ibid.*, 437a 3-8 ; 442b 13.

3. ARISTOTE, *Physique*, 193a 10 ; 193b 20. S. THOMAS, *In II Physicorum*, lect.11.

4. *De Partibus Animalium*, 639b 11-14. Trad. P. Louis.

5. *Ibid.*, 640b 5-7. Trad. LeBlond.

que ceux qui ne traitent pas de ces deux causalités ne disent pas un mot de science naturelle. »¹ Cette méthode d'explication a été ignorée des prédécesseurs d'Aristote à cause de leur ignorance de l'essence de l'être naturel : « Ce qui a empêché nos prédécesseurs d'en venir à cette méthode d'explication, c'est l'absence d'une doctrine définie sur l'essence et la substance. »² Ils avaient de plus abandonné l'étude spéculative du vivant pour se tourner vers des résultats immédiats et pratiques : « Les recherches sur la nature furent alors négligées et les philosophes tournèrent leur attention vers les vertus utiles et la politique. »³

Le nom d'Aristote est tellement lié à l'étude de la finalité en biologie que, y faire allusion, même pour les modernes, c'est attirer la pensée vers le point de vue d'Aristote : « Le retour des biologistes vers les tendances finalistes, que je signalais au début, ne me paraît pas autre chose qu'un autre aspect de cette évolution vers la pensée du Stagirite. »⁴

Après nous avoir conseillé de procéder en biologie à partir de ce qui est commun et des faits, Aristote énonce donc une troisième règle qu'il faut connaître pour apprécier la forme de la démonstration en biologie et qu'il énonce de la façon suivante :

De plus, étant donné que nous apercevons plusieurs causes en tout devenir naturel, par exemple celle qui explique en vue de quoi et celle qui explique à partir de quoi se produit le mouvement, il faut déterminer, là encore, laquelle est par nature, première et laquelle seconde. Il semble que la première soit celle que nous appelons « en vue de quoi ». Car elle est raison et la raison est principe, aussi bien dans les productions de l'art que dans celles de la nature.⁵

Avant de suivre Aristote dans l'explication du texte que nous venons de citer, et dans laquelle il parle souvent de la forme en discutant de la cause finale, il est bon de rappeler l'enseignement qu'il a déjà donné dans les *Physiques*.⁶ La forme peut être considérée à deux points de vue : (1) soit comme acte qui détermine la matière, (2) soit comme un certain bien à atteindre. Pour cette raison, le philosophe de la nature étudie la forme non seulement en tant qu'elle est

1. *De Partibus Animalium*, 642a 14-17.

2. *De Partibus Animalium*, 642a 24-25. « Il faut reconnaître que la biologie actuelle n'a pas de corps de doctrine... Aussi la recherche biologique est-elle décevante, puisqu'on ignore où diriger sa recherche. » VENDRYÈS, P., *Vie et Probabilité*, p.201, Albin Michel, Paris, 1942.

3. *De Partibus Animalium*, 642a 30.

4. DOGNON, André, *Biologie et Médecine devant la science exacte*, p.41, Flammarion, Paris, 1948.

5. *De Partibus Animalium*, 639a 12-17. Trad. P. Louis.

6. ARISTOTE, *Physique*, 198b 3-5.

forme, mais aussi en tant que fin, et en tant que cause en vue de laquelle se fait la génération. Ce que saint Thomas commente ainsi :

Et dicit quod etiam forma et quod quid est pertinet ad considerationem naturalis, secundum quod etiam finis est et cujus causa fit generatio. Dictum est enim . . . quod forma et finis coincidunt in idem ; et quia natura operatur propter aliquid, ut infra probabitur, necesse est quod ad naturalem pertineat considerare formam non solum in quantum est forma, sed etiam in quantum est finis. Si autem natura non ageret propter aliquid, consideraret quidem naturalis de forma in quantum est forma, sed non in quantum est finis.¹

Voici maintenant le développement du *De Partibus*.

Dans tout devenir, il y a deux causes : l'une, matérielle ; l'autre, finale. Celle-ci est la plus importante puisqu'elle donne la raison de l'autre. Elle prend le nom de forme dans la Nature, mais en biologie elle s'appelle précisément l'âme et c'est justement la définition de l'âme et elle seule, puisqu'elle nous donne le pourquoi du devenir, qui nous permet de juger de la méthode d'explication en biologie. Donc saisir l'essence de l'âme, et voir l'âme comme cause finale de tout le devenir, tel est le nœud de la question. Que tel soit bien l'enseignement d'Aristote, certaines précisions tirées du texte même vont le montrer.

« En tout devenir naturel, dit Aristote, nous observons plusieurs causes, par exemple, la cause en vue de laquelle et la cause à partir de laquelle se fait le changement. »² Cette division avait déjà été donnée au livre II, chapitre 3, des *Physiques*. Une des relations entre les diverses causes et le devenir a aussi été indiquée de la manière suivante dans le traité de *La Génération des Animaux* : « Il y a nécessité que ce qui naît naisse de quelque chose, et sous l'influence de quelque chose, et se trouve être quelque chose. »³ Puis, pour établir quelle cause est bien la première, il emploie les trois expressions suivantes : elle est « en vue de quoi », elle est « raison »,⁴ « c'est l'essence. »⁵ Et pour mieux nous faire comprendre son rôle dans le devenir de la nature, il compare ce devenir à celui de l'art : « Et la raison est principe, aussi bien dans les produits de l'art que dans ceux de la nature. Le médecin commence par déterminer, soit par raisonnement, soit par observation, ce qu'est la santé ; l'architecte, ce qu'est la maison ; ils rendent compte par là des raisons et des causes de leurs démarches et du « pourquoi » de leurs actions. »⁶

1. S. THOMAS, *In II Physicorum*, lect.11, n° 6.

2. ARISTOTE, *De Partibus Animalium*, 639b 12-13.

3. ARISTOTE, *Generation of Animals*, II, 1, 733b 24-26. D'après la traduction anglaise de A. L. Peck.

4. *De Partibus Animalium*, 639b 15.

5. *Ibid.*, 640a 33.

6. *Ibid.*, 639b 15-19.

Ce sont des textes clairs par eux-mêmes et qui n'ont pas besoin d'autres explications. Voici cependant quelques précisions pour répondre à certains doutes qui pourraient s'élever au sujet de la priorité de la cause finale.

Même si on se sert du devenir de l'art pour expliquer celui de la nature, il ne faudrait pas oublier qu'« il y a davantage de finalité et de beauté dans les œuvres de la nature que dans les fabrications humaines. »¹ De plus il ne faut pas craindre de parler de nécessité en vue de la cause finale puisqu'il s'agit de la « nécessité conditionnelle dans tous les êtres soumis au devenir ».² Et puisqu'il s'agit d'une nécessité conditionnelle, le mode de la démonstration sera ici autre que dans les sciences théoriques : « Alors en effet que dans les unes c'est ce qui est qui est le principe, dans l'autre (c'est-à-dire en Physique), ce qui doit être. »³

Voilà pourquoi aussi, toujours à cause de la priorité de la cause finale, il faut considérer la réalité des choses avant leur genèse : « Car la genèse est en raison de la réalité et non la réalité en raison de la genèse. »⁴ Enfin, une explication par la seule cause matérielle ne serait pas suffisante : « Il n'est pas suffisant, en effet, de dire de quoi tout cela est fait, feu ou terre ; si nous avons en effet à parler d'un lit ou d'un objet de ce genre, nous chercherions à déterminer sa forme plutôt que sa matière . . . Car un lit, c'est telle chose de telle matière, telle chose caractérisée de telle façon. Il faut donc parler de sa configuration et dire ce qu'est sa forme. »⁵

Et voilà caractérisée d'un mot la cause finale : la forme mais la forme comme ce « en vue de quoi » la génération se produit. Dans la réalité, c'est la même chose qui est à la fois ce « en vue de quoi » et aussi la « raison ».

Pour bien nous faire comprendre que la cause finale est aussi la forme, Aristote distingue tout d'abord la forme de la configuration. La configuration, c'est-à-dire la « structure extérieure » et la couleur ne sont pas la forme parce qu'un « mort aussi présente le même aspect extérieur, et avec cela il n'est pas un homme. »⁶ Puis, se servant d'exemples tirés de l'activité artistique de l'homme, il précise que la forme se fait connaître par sa « fonction ». Car une matière sans sa forme, cela n'existe pas, comme il est « impossible, aussi, qu'existe une main . . . en airain . . . ou en bois, sinon au prix d'une équivoque. » En voici la raison : « Cette main ne pourra en effet remplir sa fonction,

1. *De Partibus Animalium*, 639b 20-21.

2. *Ibid.*, 639b 23-24.

3. *Ibid.*, 640a 2-3.

4. *Ibid.*, 640a 18-19.

5. *Ibid.*, 640b 21-27.

6. *Ibid.*, 640b 33-34.

pas plus que des flûtes de pierre ne pourront remplir la leur, ou le médecin dessiné. » ¹

La forme a donc un caractère dynamique, elle se fait connaître par sa fonction. Dans la *Métaphysique*, Aristote note ce qui suit au sujet de la main : « Ce n'est pas, en effet, la main, absolument parlant, qui est une partie de l'homme, mais seulement la main capable d'accomplir son travail, donc la main animée ; inanimée, elle n'est pas une partie de l'homme. » ² Et saint Thomas précise : « Sed quando est sic disposita quod potest perficere opus manus ; quod non potest facere sine anima, quae est principium motus. » ³ Donc pour Aristote, la forme non seulement se fait connaître mais aussi se définit par la fonction.

Il ne faudrait pas croire que cette dernière explication n'a aucune relation avec celles données antérieurement car Aristote ajoute : « Il ne lui suffirait pas (au charpentier) de dire qu'au contact de son outil se produit tantôt un trou, tantôt une surface plane, mais il dirait aussi *pourquoi* il a donné tel coup et *en vue de quoi* — il dirait la cause qui fait que telle ou telle chose prend *sa forme*. » ⁴

Puis, Aristote identifie la nature de l'animal avec l'âme : « Or cela (l'animalité), c'est l'âme ou une partie de l'âme, ou, au moins, ce qui n'existe pas sans âme. » ⁵

Trois considérations suivent pour achever d'expliciter en quoi consiste la cause finale.

La première rappelle ce que nous savons déjà de la forme : l'âme remplit une *fonction*, c'est par elle que l'animal est animal et que telle matière est dite corps vivant. « L'âme disparue, il n'y a plus d'animal et aucune des parties ne demeure la même, sinon seulement par la configuration extérieure. » ⁶

La deuxième remarque nous apprend que l'âme est nature et qu'elle est aussi plus importante que le corps : « Il faut, dans l'étude de la nature, insister davantage sur l'âme que sur la matière, dans la mesure précisément selon laquelle c'est par l'âme que la matière est nature et non l'inverse. » ⁷ Et nous savons déjà par les *Physiques* que la nature est un principe immanent de mouvement et de repos.⁸ De sorte que le vivant est bien un être qui se développe à partir d'un principe intérieur, différent en cela de l'œuvre d'art dont le principe est extérieur.

1. *De Partibus Animalium*, 640b 35 ; 641a 3.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, 1030b 30-33.

3. S. THOMAS, *In VII Metaphys.*, n° 1519.

4. *De Partibus Animalium*, 641a 10-15.

5. *Ibid.*, 641a 17-18.

6. *Ibid.*, 641a 19-20.

7. *Ibid.*, 641a 29-33.

8. ARISTOTE, *Physique*, 192b 13.

Enfin une dernière affirmation très importante : l'âme est substance (forme).¹ Puisque la matière n'est vivante que par l'âme, le vivant n'est pas le résultat de l'union de deux substances mais un être nouveau, une substance nouvelle, une unité nouvelle, dont il ne faut pas chercher le pourquoi : « Si donc c'est une définition générale, applicable à toute espèce d'âme, que nous avons à formuler, nous dirons que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé : c'est aussi pourquoi il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose. »² Il précise encore dans le *De Anima*, que c'est aussi le composé qui est substance.³

Enfin, il résume ce qu'il vient de dire immédiatement afin qu'on n'oublie pas qu'il est à étudier la cause finale : « C'est cette dernière forme qui joue le rôle de moteur et de fin. C'est cela qui est l'âme de l'animal. »⁴

Que les textes sur les causes dont nous venons de donner un résumé expriment bien la méthode d'Aristote en biologie, c'est lui-même qui l'affirme. Il commence par souligner que, si on ne traite pas de ces deux causalités, surtout de la causalité finale, on n'explique rien de la nature. « Il est évident aussi, dit-il, que ceux qui ne traitent pas de ces deux causalités ne disent pas un mot de science naturelle. »⁵ Puis il rappelle que pour bien juger de la méthode en biologie, il faut connaître l'essence et la substance : « Ce qui a empêché nos prédécesseurs d'en venir à cette méthode d'explication, c'est l'absence d'une doctrine définie sur l'essence et la substance. »⁶ Et comme pour bien affirmer qu'il ne faut pas confondre sa méthode avec une autre, il ajoute avant de passer au deuxième chapitre : « Voilà donc les procédés de notre méthode, voilà le nombre et la nature des choses dont il faut chercher les causes. »⁷

SIMON-PIERRE EAST.

1. *De Partibus*, 641a 26. Traduction P. Louis, note 3, p.169.

2. ARISTOTE, *De l'Âme*, 412b 4-9. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1934.

3. *Ibid.*, 414a 16.

4. *De Partibus*, 641a 27-28 ; ARISTOTE, *De l'Âme*, 415b 10.

5. *Ibid.*, 642a 17-18.

6. *Ibid.*, 642a 25-26.

7. *Ibid.*, 642b 3-4.

Nature et raison chez Cicéron

DEUXIÈME PARTIE *

EXAMEN DU CONCEPT DE NATURE

I. SENS DU MOT NATURE D'APRÈS SAINT THOMAS

Cicéron nous a longuement entretenus du rôle que jouent dans nos vies les dispositions naturelles. Qu'entend-il au juste par nature ? A-t-il défini le concept de nature ? A-t-il trouvé le sens premier et fondamental du mot nature ? A-t-il compris la doctrine d'Aristote sur les *naturalia* ? Autant de problèmes que nous ne pourrons résoudre que par un retour aux sources. Car tout jugement exige le secours d'une lumière sûre, puissante, infaillible, l'application de principes certains à l'examen des propositions.¹ Cette lumière qui nous aidera à élucider le concept de nature, nous la demanderons à saint Thomas, philosophe parfait dans son jugement. Guide par excellence il nous apprendra à remonter aux premiers principes.²

Pour mettre en relief le point de doctrine qui nous préoccupe, nous choisirons, parmi les nombreux textes qui s'y rapportent, trois ou quatre chapitres où la pensée de saint Thomas semble s'explicitier davantage.

Comme le mot nature entre dans la catégorie des termes analogues ou à multiples significations, il importe d'abord d'en établir le sens premier et fondamental. Saint Thomas le fait à merveille dans son commentaire du second livre des *Physiques*. Marquant la différence entre les choses naturelles et les choses artificielles, il définit la nature comme suit : « La nature n'est rien d'autre que le principe de mouvement et de repos pour la chose en qui elle réside en premier lieu et à titre d'attribut essentiel et non pas accidentel. »³

Souvent reprise par saint Thomas, cette définition des *Physiques* est parfaite : on ne peut rien lui enlever et rien lui ajouter. Le saint

* Voir la première partie de cette étude dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 1958, n° I, pp. 89-139.

« Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhaerere. » *Ia*, q.79, a.9, ad 4.

2. « Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. » *De Veritate*, q.10, a.1.

3. « Naturalia differunt a non naturalibus inquantum habent naturam ; sed non differunt a non naturalibus nisi inquantum habent principium motus in seipsis ; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo quo est primo et per se et non secundum accidens. » *In II Physicorum*, lect.I, n.1.

Docteur s'amuse même des commentateurs qui veulent corriger ce passage d'Aristote.¹

Choisis entre mille, les termes de cette définition méritent un examen attentif.

Principium motus et quietis : pour qu'une chose s'attribue à la nature, il faut qu'elle possède en soi le principe de mouvement et de repos.

In quo est primo et per se : par cette expression concise, saint Thomas veut signifier que la nature est quelque chose de premier, quelque chose qui a raison de principe et de fondement. Principe intrinsèque, immuable, permanent.

Dans l'être inanimé auquel convient parfaitement la définition du mot nature, l'acte premier est normalement accompagné d'un acte second : à moins qu'on ne l'empêche, le feu tend à monter. Qui dit nature, dit détermination *ad unum*. L'agent naturel agit en vertu de sa forme. Chez lui, la *ratio agendi* s'identifie avec la *ratio essendi*. Spécifié par l'entitativ, l'agent naturel tend à une seule chose. La racine de la détermination *ad unum* n'est autre que la matière. Il s'ensuit que plus un être est matériel, plus il est déterminé *ad unum*.

Donc, nature au sens premier dit *fondement* et *détermination ad unum*. Voilà deux caractéristiques à retenir, parce que nous les retrouverons dans la plante, dans l'animal et jusque dans la raison.

Passons au second palier de l'être et nous rencontrerons une nature philosophiquement moins pure. Du moment qu'intervient *anima*, la détermination *ad unum* diminue. On le remarque chez la plante qui pousse des racines vers le bas et des tiges vers le haut. Quoique rudimentaire, la diversité apparaît déjà chez le végétal. Saint Thomas prend cet exemple pour illustrer que l'âme est principe d'opérations diverses.² Ce n'est pas l'élément qui est cause de l'augmentation mais bel et bien l'âme.

Voisine de l'élément, la plante jouit cependant d'une certaine indétermination : sa forme n'est pas complètement immergée dans la matière comme celle du feu. Mais dans la mesure où elle reste liée à la matière, elle est déterminée *ad unum* et retient, à la base, toutes les caractéristiques de l'élément. C'est dans ce sens qu'elle est appelée nature.

Chez l'animal, la diversité augmente : nous voici en présence de l'appétit sensible. D'une part, la brute possède un instinct déter-

1. « Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid hujusmodi. » *Ibid.*

2. « Et quod partes plantarum sint organicae, manifestat per hoc, quod diversae partes sunt ad diversas operationes. Sicut folium est ad cooperimentum corticis vel fructiferi, id est illius partis in qua fructus nascitur. Cortex autem vel fructiferum, ad cooperimentum fructus. Radices autem in plantis sunt proportionabiles ori animalium, quia utraque attrahunt alimentum, scilicet radix in plantis, et os in animalibus. » *In II De Anima*, lect.1, n.232.

miné *ad unum*, parce que sa forme intentionnelle reste liée à la matière et n'atteint pas l'universel ; d'autre part, elle participe, par l'estimative, à la *ratio* supérieure de l'homme. À cause de la multiplicité des organes, la contrariété s'avère plus grande chez l'animal que chez la plante. Pour autant que la forme intentionnelle demeure soudée à la matière, il ne saurait être question de liberté. Bref, l'animal est un être complexe qui s'écarte de la simplicité de l'agent *quia est*. Seulement, la nature au sens premier l'emporte encore, si bien que la plupart des exemples de nature sont empruntés à la brute.

Que si la nature se retrouve au fondement de la créature animée et de la créature sensible, nous la rencontrons aussi au principe de la raison. À première vue, cette assertion a lieu de nous étonner. Pour bien saisir ce point, il nous faut distinguer entre raison en tant que raison et raison en tant que nature. Saint Thomas explique comment la première s'appuie sur la seconde. D'ailleurs, la priorité de la nature sur la raison est un fait manifeste. Pas n'est besoin de raison pour tomber, se nourrir, augmenter et se propager. Ce n'est donc pas en tant que créature raisonnable que l'homme tombe, mange, croît et engendre. Il n'y a pas multiplicité de formes substantielles chez l'homme : l'une qui correspondrait à l'*esse* corporel, l'autre à l'*esse* végétatif, une troisième à l'*esse* animal et une dernière à l'*esse* rationnel. Aristote et saint Thomas enseignent l'existence d'une seule forme substantielle incluant tous les degrés inférieurs à raisonnable :

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva ; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.¹

Chez la créature raisonnable, l'âme humaine est principe intrinsèque d'opération. Mais avant d'être principe des opérations strictement rationnelles, l'âme humaine est principe des mouvements tout à fait naturels, c'est-à-dire des mouvements que l'homme tient en commun avec les êtres matériels. Dès lors, on s'explique pourquoi elle est nature au sens strict des *Physiques* ; pourquoi la raison, qui est enracinée essentiellement en elle, est dénommée *ratio ut natura*. C'est la nature de la créature raisonnable. Fondée sur l'essence de l'âme, elle donne l'être naturel au corps. C'est donc à partir de l'élément, de ce qu'il y a de plus rudimentaire en nous, que la raison est dénommée nature. Nous sommes dans l'ordre de la substance.²

Moins fort que le premier, le second sens de *ratio ut natura* concerne l'ordre de l'accident. Ainsi, l'intelligence qui adhère néces-

1. *Ia*, q.76, a.4.

2. « Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est naturae creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori. » *De Veritate*, q.26, a.9, ad 7.

sairement aux premiers principes imite la détermination *ad unum* de la nature.¹

La raison dite nature joue le rôle de principe par rapport à la raison dite raison. C'est ainsi que le premier mode est inclus dans le second.²

Bref, la nature se rencontre au sein même de la raison ; elle la marque de son empreinte, la pénètre, l'imbibe. Loin de disparaître, l'ordre premier demeure, mesure la plus haute des facultés humaines.³

D'autre part, l'expression *ratio ut ratio* est réservée pour désigner la raison en ce qui lui appartient en propre : connaître la vérité au moyen d'un discours.⁴

Quand elle agit comme nature, la raison est déterminée *ad unum* ; fait-elle œuvre de raison proprement dite, elle est ordonnée au multiple : « sese habet ad opposita. » Mais si la raison jouit du privilège de se tourner vers le multiple, de discourir en vue de connaître, de comparer pour juger, c'est qu'elle est foncièrement déterminée dans son essence et par rapport aux objets conformes à cette même essence. « Car il est absolument nécessaire que le mouvement procède de quelque chose d'immuable. »⁵

Si nous nous tournons vers la *volonté*, nous observons encore que le premier mode est inclus dans le second et que le second comprend non seulement ce qui lui est propre, mais ce qui convient au premier. De même que le toucher se rencontre à la base de chaque sens, ainsi la nature se trouve au fondement de la volonté. En effet, la volonté est une certaine nature.⁶ La volonté *ut natura* joue le rôle de principe,

1. « Alio modo potest intelligi praedicta distinctio ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit. » *De Veritate*, q.26, a.9, ad 7.

2. « . . . in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primam. » *Ibid.*, q.22, a.5.

3. « . . . considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. » *Ia*, q.60, a.1.

4. « Ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio ; et hoc est actus ejus, quia potentiae definiuntur per actus.

. . . Rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. » *De Veritate*, q.26, a.9, ad 7.

5. « Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum : quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. » *Ia*, q.82, a.1.

6. « Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit ; quia omne in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessi-

de fondement par rapport à la volonté *ut voluntas*. Comme nature, la volonté adhère nécessairement à la fin dernière qui est le bonheur. Mais cette nécessité de nature laisse le champ ouvert aux choix particuliers qui demeurent libres. Dans l'ordre pratique, la fin joue le même rôle que le principe dans l'ordre spéculatif.¹ Ainsi, la volonté *ut natura* imite le premier mode de nature défini dans les *Physiques*. Si la volonté est libre, c'est qu'elle est d'abord *nature*, c'est-à-dire fondée sur un principe immuable, permanent, sur une détermination *ad unum* par rapport à la béatitude.

Pour peu qu'on ait compris la définition des *Physiques*, il faut conclure que l'élément, la plante, l'animal et la créature raisonnable peuvent être dénommés nature. Mais lequel de ces degrés est principalement nature ? Le plus bas de tous, l'élément.

Telle n'est pourtant pas l'opinion de Jean de Saint-Thomas. Commentant saint Thomas [*Ia*, q.82, a.1 et *De Veritate*, q.22, a.5], il appelle nature l'opération la plus noble. Ainsi, le feu a la propriété de réchauffer, de briller, de s'élever. Ce qui est proprement nature, dit Jean de Saint-Thomas, c'est le mouvement ascensionnel parce que le plus noble.²

Ce qu'il affirme à propos du feu, Jean de Saint-Thomas le répète au sujet de l'homme propre, lui aussi, à plusieurs opérations. Notre commentateur convertit la nature avec la raison.³

tate ; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. » *De Veritate*, q.22, a.5.

1. « . . . et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus. » *Ia IIae*, q.10, a.1.

2. « Ignis ergo cum habet illas plures operationes calefaciendi, lucendi, generationis, et motus sursum, illae conveniunt, vel secundum diversos gradus naturae ignis, vel cum aliqua subordinatione actionum. Nam ferri motu locali sursum, convenit ei secundum quod ordinatur locus naturalis in universo ad conservationem propriae naturae, qui quidem appetitus conservationis, ex communi ratione corporis est ; determinatur autem ad talem locum sursum, ex nobilitate suae naturae super alia elementa. Illuminare autem, et lucere non convenit igni, nisi prout participat aliquid de natura corporis caelestis, unde magis est accidens, quam propria ejus passio, sicut etiam aliis corporibus conveniunt aliquae qualitates ex impressione corporis caelestis, ut magneti ferrum attrahere. Calefacere autem, et generare ignem, conveniunt ei ex propria ratione suae naturae, sed sunt actiones subordinatae, cum calefactio disponat ad generationem ignis ; et ita tota operatio, et tendentia naturae ad unum reducitur, quantum fieri potest. » Jean de SAINT-THOMAS, *Cursus Theologicus*, t. 5, In Primam Secundae D. Thomae, q.1, d.1, a.5.

3. « Similiter in natura hominis inveniuntur plures operationes secundum gradum sensitivum, et vegetativum ; gradui autem rationi per se convenit una operatio, quae est ratiocinari, cui subordinatur, et deservit operatio sensitiva, consequitur vero appetitiva. Et in natura animali sunt plures sensus externi, subordinati interiori aestimativae ; et sic semper plures operationes seu potentiae ordinantur ad unam principalem, quae est per se directe operatio talis naturae. » Jean de SAINT-THOMAS, *ibid.*

Si forte est la tentation de convertir *natura* avec *ratio* que Quintilien attribue parfois à l'art ce qui revient en propre à la nature. Au chapitre de l'harmonie, il conclut : « La vérité, c'est que ce qu'il y a de plus naturel est ce que la nature permet de porter au plus haut degré de perfection. »¹

Nous constaterons que Tullius défend la même thèse que son admirateur Quintilien.

Pour mieux comprendre le sens fondamental du mot nature tel que défini par Aristote, il convient d'apporter quelques applications.

Cas probants

1° *L'homme animal conjugal :*

Saint Thomas retient le premier sens du mot nature et le rappelle à propos de l'amour conjugal. Celui-ci est dénommé naturel parce qu'il est commun à l'homme et à l'animal. En effet, plus une chose est première et nécessaire, plus elle se rattache à la nature. C'est le fait de la société domestique. Instituée avant la société politique, elle est ordonnée à la procréation et à la nutrition, actes communs à tous les animaux. Elle suit donc la nature du genre.²

2° *Délectation du toucher :*

Aristote classe les sens suivant leur utilité ou d'après la finalité qu'ils remplissent dans la vie animale. Parmi les sens inférieurs et fondamentaux nécessaires à l'animal, il place le toucher. C'est que la sensation repose sur le toucher qui implique l'appétit. En effet, qui dit toucher dit sensation de plaisir ou de douleur, donc objet désirable ou nuisible. Le toucher est indispensable à l'animal. Il n'est pas trop fort de dire que ce sens se convertit avec l'animal.³

1. « Verum id est maxime naturale, quod fieri natura optime patitur. » QUINTILIEN, *Institution oratoire*, IX, 4.

2. « Homo enim est animal naturaliter politicum ; et multo magis in natura hominis quod sit animal coniugale. Et hoc probat *duabus rationibus*.

Quarum *prima* est, quod ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere : societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis. Pars enim est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum. *Secunda ratio* est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum. » *In VIII Ethicorum*, lect.12, nn. 1719-1720.

3. « Hic enim sensus convertitur cum animali, nec aliquid potest ipsum habere nisi sit animal, nec aliquid potest esse animal nisi habeat hunc sensum. » *In III de Anima* lect.18, n.869.

Ordonnés à la vie même de l'animal, à sa conservation et à sa propagation, les plaisirs du toucher sont les plus naturels et les plus véhéments.¹

D'autre part, les fautes contre nature sont très graves. En effet, plus une chose est fondamentale, plus sa corruption est sérieuse. Or quoi de plus fondamental dans la vie que les fonctions naturelles ? Sur elles s'appuient la raison, tout l'édifice de l'existence. De même qu'en matière de science celui qui se trompe sur les premiers principes commet une erreur plus lourde que celui qui omet une conséquence lointaine ; ainsi, en matière morale, celui qui pèche contre les toutes premières déterminations de la nature, commet une faute plus grossière que celui qui en méconnaît l'emploi rationnel. Voilà pourquoi saint Thomas place les vices contre nature au plus bas degré de l'échelle.²

Parce que très manifeste, le péché contre nature sert souvent de châtiment à l'idolâtrie. Ainsi, l'homme qui, par impiété renverse l'ordre, en s'attaquant à l'honneur divin, subit la honte de voir sa propre déchéance.³

Ceci nous aide à comprendre que le péché contre nature, tout en étant moins grave que l'impiété, lui fait un châtiment très convenable. D'ordinaire, les péchés contre l'esprit aboutissent aux pires dérèglements de la chair, moins coupables en eux-mêmes, mais plus manifestes et plus honteux. Dieu abandonne l'homme dans ce qui sert de *fondement*. En fait, le péché contre nature corrompt en nous ce qui est plus nature.

3° Génération :

À propos du mariage, saint Thomas établit que cette union s'enracine dans la nature. C'est la nature élevée à la dignité de sacrement.⁴

1. « Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes . . . » *Ia IIae*, q.31, a.5.

« Quia manifestatum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi. » *Ibid.*, a.6.

2. « Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus ; ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. » *Ia IIae*, q.154, a.12.

3. « Dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur ; non autem oportet quod sit gravior. Et secundum hoc peccatum quod est contra naturam minus est peccatum quam idolatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idolatriae ; ut scilicet, sicut homo per idolatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiat. » *Ia IIae*, q.94, a.3, ad 3.

4. « Dicendum quod matrimonium est in officium naturae, et est sacramentum Ecclesiae. Inquantum ergo est in officium naturae, duobus ordinatur, sicut et quilibet

Sans doute, le « *bonum matrimonii* » ne comprend pas seulement la génération, possible en dehors des liens du mariage, mais il reste que la génération est le bien le plus naturel. En se plaçant sur ce plan naturel, on obtient l'ordre suivant : *proles*, *fides*, *sacramentum*. De ces trois fins, la procréation est la plus essentielle, c'est-à-dire la plus fondamentale, la plus naturelle. Ce privilège, l'homme le partage avec l'animal.

En second lieu, vient le secours mutuel, *fides*, qui tient à la raison.

Enfin, le sacrement couronne tout. Au point de vue naturel, l'intention de l'enfant est première.¹ Remarque opportune qui prouve que l'*essentialissimum*, le *naturalissimum* ne correspond pas toujours au *dignissimum*.

Ici, saint Thomas oppose nature et grâce. Le même problème se pose pour nature et raison.

Ce sera la grande tentation de Cicéron d'abandonner l'ordre de la nature pour suivre celui de la raison : *ratio ut ratio*. Il succombera à la fascination du *dignius*, sans soupçonner que l'ignorance du premier sens de nature compromet même l'équilibre de *ratio*.

Au contraire, saint Thomas ne perd jamais de vue les premiers principes. Il en part et y revient, à quelque hauteur que le conduisent *ratio* et *gratia*. Pour illustrer ce point, il nous faudrait étudier le traité des Sacrements et celui de l'Incarnation. Nous y verrions « *natura principium motus et quietis* » rachetée, déifiée. Car ce n'est pas seulement *anima* et *ratio* que le Verbe assume, mais même *corpus*, *natura* au sens premier du terme. Parce que l'homme est un résumé de toute la création, c'est quelque chose de tout l'univers qui va subsister de la subsistance même de Dieu.

4° Le Droit naturel :

Plusieurs philosophes n'ont pas saisi le problème du droit, parce que le sens premier du mot droit, celui qui exprime l'aspect fondamental du droit et en traduit la réalité essentielle leur a échappé. Tandis que le *jus gentium*, naturel lui aussi d'une certaine façon, concerne uniquement l'homme raisonnable, le *jus naturale* vise et les hommes et les animaux. Absolument parlant, l'homme partage le droit naturel avec la brute.²

Sous certains rapports, l'homme et la bête ont quelque chose de commun, sont liés par la participation à la même nature. De là

alius virtutis actus. Quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, et haec est intentio finis debiti. Et sic ponitur bonum matrimonii « *proles* ». » *Supplementum IIIae*, q.49, a.2.

1. « Sicut etiam homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius. » *Supplementum IIIae*, q.49, a.3.

2. « Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum commune est nobis et aliis animalibus. » *IIa IIae*, q. 57, a.3.

certaines dispositions, certains actes qui sont connaturels à l'homme et à l'animal : l'attrait des sexes avec ses conséquences : procréation et soin de la progéniture. Cicéron ajoute : l'inclination à défendre sa vie et son intégrité, à fuir tout ce qui nuit, à rechercher tout ce qui est nécessaire à la vie.¹

Ces lois enseignées par la nature et observées aussi bien par les animaux que par les hommes sont à la source du *jus naturale*. Habile à décrire ce *jus* fondamental, Tullius ne remonte tout de même pas jusqu'aux principes explicités par Aristote et saint Thomas. Au lieu de montrer l'importance du droit naturel proprement dit, il se hâte d'en venir aux différences entre l'homme et la bête. Ce que nous avons de commun avec l'animal ne l'intéresse pas. La bête obéit uniquement aux sens, ne s'attache qu'au présent, n'a, pour ainsi dire, aucun sentiment du passé. La créature raisonnable est autrement mieux partagée :

Homo autem (quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adjungit atque annectit futuras), facile totius vitae cursum videt, ad eamque degendam praeparat res necessarias. Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ; ...²

Décidément, il est clair que Cicéron parle du discours, de la raison en tant que raison.³ Les toutes premières dispositions naturelles ne sont pas tant considérées comme fondement que comme tremplin. Cicéron est tellement pris par la force et la beauté de la raison qu'il oublie l'importance de la nature première. Ce qu'il appelle nature *simpliciter* est la raison en tant que raison.

II. NATURE ET DÉLECTATION

Impossible de creuser le concept de nature sans rencontrer le plaisir auquel saint Thomas accorde de précieuses notations. Après avoir divisé le bien en honnête, utile et délectable,⁴ il remarque que

1. « Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinetque ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sunt ad vivendum necessaria, anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis ejusdem. Commune autem animantium omnium est conjunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sunt. » *De Officiis*, I, 4.

2. *Ibid.*

3. « Alio modo dicitur natura quaelibet substantia vel quodlibet ens. » *Ia IIae*, q.10, a.1.

4. « Et dicit, quod tria sunt, quae cadunt sub electione humana : scilicet bonum, idest honestum ; conferens, idest utile ; et delectabile. Quibus tria contrariantur : scilicet malum, idest vitium, quod opponitur honesto ; nocivum, quod opponitur utili ; et triste, quod opponitur delectabili. » *In II Ethicorum*, lect.III, n.273.

le dernier est plus commun et plus naturel, car il convient à l'animal comme tel. En effet, la délectation naît avec nous, s'ingurgite avec le lait. Détruire la délectation, c'est détruire la vie.¹

À la base du plaisir se trouve une valeur d'être et d'action qu'il faut respecter. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que le plaisir vaut ce que vaut l'action.²

On maîtrise plus facilement la colère que la volupté. Plus naturelle, plus commune, plus durable, la délectation est comme rivée aux jointures de l'être et à toute action normale.³

Il suit de là que le plaisir joue un rôle immense dans la vie morale et dans la poursuite de la fin dernière. N'étant pas la fin dernière il ne peut être désiré pour lui-même. La question de savoir quel plaisir doit être désiré dépend de l'objet qui produit le plaisir. Lorsque le plaisir s'attache à des actions bonnes, il est lui-même bon et désirable ; est-il lié à des actions mauvaises, lui-même est mauvais.

La nature subordonne le plaisir aux différentes fonctions animales qu'il perfectionne et non inversement. Sorte de phénomène concomitant, le plaisir donne leur perfection aux opérations humaines « comme à la jeunesse sa fleur »⁴ selon le joli mot d'Aristote.

Les Stoïciens se méfient de la délectation, la déclarent incompatible avec la vertu.⁵ En cela, ils s'attaquent au fondement de la

1. « Quae sumitur ex connaturalitate delectationis. Simul enim cum omnibus nutritur a pueritia ipsa delectatio, quia puer mox natus delectatur in lacte. Et ideo difficile est, quod homo possit subiugare hanc passionem, quae comparatur vitae, in hoc scilicet quod incepit cum homine a principio vitae. Et ideo circa delectationem maxime est virtus moralis. » *In II Ethicorum*, lect.III, n.276.

2. « Omnes enim homines regulant operationes suas delectatione et tristitia : ut scilicet operationibus intendentes in quibus delectantur, et ab eis abstinentes de quibus tristantur. Ed ideo necesse est quod circa delectationem et tristitiam sit totum negotium moralis virtutis quae scilicet ordinatur ad bene operandum. Non enim parum pertinet ad operationes, quod aliquis bene vel male gaudeat vel tristetur. Quia si gaudet de bonis, bene operatur ; si autem de malis, male. » *Ibid.*, n.277.

3. « Quae sumitur ex comparatione eius ad iram : quia, ut dixit *Heraclitus*, difficilius est pugnare contra voluptatem, quam contra iram ; quum tamen pugnare contra iram videatur difficillimum propter eius impetum. Sed concupiscentia delectationis, et communior est et naturalior, et magis durat. » *Ibid.*, n.278.

4. « Delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem. » *Contra Gentiles*, III, 26.

5. « Et ex hac occasione moti fuerunt *Stoici* ut dicerent quod virtutes sunt quaedam impassibilitates et quietes. Quia enim videbant quod homines fiunt mali per delectationes et tristitias, consequens esse putaverunt quod virtus in hoc consistat quod omnino transmutationes passionum cessent. Sed in hoc male dixerunt, quod totaliter a virtuoso volunt excludere animae passiones. Pertinet enim ad bonum rationis, ut reguletur per eam appetitus sensitivus, cuius motus sunt passiones. Unde ad virtutem non pertinet quod excludat omnes passiones, sed solum inordinatas, quae scilicet sunt ut non oportet et quando non oportet, et quaecumque alia adduntur pertinentia ad alias circumstantias. Ex his ergo concludit supponendum esse quod circa voluptates et tristitias virtus optima operatur, malitia autem, quae est habitus virtuti contrarius, mala. » *In II Ethicorum*, lect.III, n.272.

nature. Sans doute, les hommes peuvent abuser des plaisirs, mais le remède ne consiste pas à bannir toute délectation sensible. Adversaires nés des Épicuriens, les Stoïciens rejettent le plaisir en bloc, non seulement pour agir droitement, mais pour observer la retenue qui convient dans le langage. De l'animal, de l'enfant qui ne sait que vagir, ils ne veulent rien retenir, pas même les premières données de la nature. Il leur répugne de remonter si loin pour expliquer la notion de nature. Quelle leçon les bêtes dépourvues de jugement sont-elles en mesure de nous donner ?

Bestiarum vero nullum iudicium puto. Quamvis enim depravatae non sint, praevalvae tamen esse possunt. Ut bacillum aliud est inflexum et incurvatum de industria, aliud ita natum : sic ferarum natura, non est illa quidem depravata mala disciplina, sed natura sua.¹

Quant à l'enfant, on a tort, dit Cicéron, de prétendre que la nature le porte à rechercher le plaisir. Il s'aime simplement lui-même, se veut sain et sauf. En cela, il imite tous les êtres vivants portés, dès leur naissance, à se conserver intacts. Observez un enfant : il recherche naturellement les objets propres à satisfaire ses besoins prépondérants et s'éloigne des objets contraires.²

Cicéron semble sur le point d'admettre qu'un plaisir se joint à ces premières manifestations vitales, mais il n'ose pas. Il s'en tire par un point d'interrogation. Ceux qui éprouveraient ce plaisir sont incapables de répondre ; lui-même ne sait plus : « In his primis naturalibus voluptas insit, necne, magna quaestio est. »³

Au moins, le problème le préoccupe : « Magna quaestio est. »

Au III^e livre du *De Finibus*, il tranche la question en prenant le parti des Stoïciens qui, par respect pour la morale, bannissent le plaisir de la liste des biens.

In principiis autem naturalibus plerique stoici non putant voluptatem esse ponendam. Quibus ego vehementer assentior : ne, si voluptatem natura posuisset in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur.⁴

Ce « vehementer assentior » opère un partage définitif : d'un côté, les objets que réclama la nature ; de l'autre, le plaisir qui ne va pas sans conséquences immorales.

1. *De Finibus*, II, 11.

2. « Nec vero, ut voluptatem expetat, natura movet infantem : sed tantum ut se ipse diligat, ut integrum se salvumque velit. Omne enim animal, simul ut ortum est, et se ipsum, et omnes partes suas diligit : duasque, quae maximae sunt, in primis amplectitur ; animum, et corpus : deinde utriusque partes. Nam sunt et in animo praecipua quaedam, et in corpore : quae quum leviter agnovit, tum discernere incipit, ut ea, quae prima data sunt natura, appetat, asperneturque contraria. » *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, III, 5.

Le « plerique Stoïci » prouve que les disciples de Zénon ne s'entendent pas au sujet de la délectation. D'après Diogène de Laërte, les Stoïciens refusent d'admettre qu'il existe une tendance naturelle et primitive vers le plaisir, mais la plupart consentent à le considérer comme une adjonction à l'acte :

An Animal's first impulse, say the Stoics, is to self-preservation, because nature from the outset endears it to itself, as Chrysippus affirms in the first book of his work *On Ends* : his words are, « The dearest thing to every animal is its own constitution and its consciousness thereof » ; for it was not likely that nature should estrange the living thing from itself or that she should leave the creature she has made without either estrangement from or affection for its own constitution. We are forced then to conclude that nature in constituting the animal made it near and dear to itself ; for so it comes to repel all that is injurious and give free access to all that is serviceable or akin to it.¹

Aucune difficulté à propos de l'instinct de conservation. Toutes les dissensions portent sur le plaisir :

As for the assertion made by some people that pleasure is the object to which the first impulse of animals is directed, it is shown by the Stoics to be false. For pleasure, if it is really felt, they declare to be a by-product, which never comes until nature by itself has sought and found the means suitable to the animal's existence or constitution ; it is an aftermath comparable to the condition of animals thriving and plants in full bloom. And nature, they say, made no difference originally between plants and animals, for she regulates the life of plants too, in their case without impulse and sensation, just as also certain processes go on of a vegetative kind in us. But when in the case of animals impulse has been superadded, whereby they are enabled to go in quest of their proper aliment, for them, say the Stoics, Nature's rule is to follow the direction of impulse. But when reason by way of a more perfect leadership has been bestowed on the beings we call rational, for them life according to reason rightly becomes the natural life. For reason supervenes to shape impulse scientifically.²

Telle nous semble la position de Tullius. Au début, l'homme partage le sort de la plante et de l'animal, s'occupe exclusivement de son maintien dans l'être. Il se peut que le plaisir s'imisce dans ces fonctions naturelles, mais à simple titre de sous-produit. Il ne saurait être question de tendance au plaisir. Cette dissociation contredit la doctrine d'Aristote basée sur la nature et l'expérience. Le stage de la vie purement animale passé, Cicéron veut que l'homme ne soit plus que raisonnable.

Chez Cicéron, le problème du plaisir n'est pas clair. Il semble confondre deux questions : tendance au plaisir, adjonction du plaisir

1. Diogenes LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers* with an English translation by R. D. Hicks, t.II, p.193, London, W. Heinemann, 1931.

2. *Ibid.*, pp.193-195.

à l'acte. Tullius, comme ses maîtres, trouve que la vertu suffit. Nul besoin de lui adjoindre le plaisir :

Nam qui ad virtutem adjungunt vel voluptatem, quam unam virtus minimi facit ; vel vacuitatem doloris, quae etiam si malo caret, tamen non est summum bonum, accessione utuntur non ita probabili, nec tamen, cur id tam parce tamque restricte faciant, intelligo.¹

Le plaisir, une addition maigre et restreinte dont la vertu ne fait point cas ! Cela fait sourire. Verbalement, on peut, pour de nobles et sincères motifs, bannir la délectation de la nature, mais on ne réussira jamais à la dissocier effectivement « a principio vitae ».²

Ne dirait-on pas que Tullius veut rompre à tout prix avec la délectation sensible, avec la nature dans ce qu'elle a de plus primordial ? Ce sens l'humilie. Aux brutes la délectation ! Et encore, Cicéron se plaît à souligner qu'on trouve chez les brutes des appétits de vertus humaines sans lien avec le plaisir :

Voluptatem bestiis concedamus ; quibus vos de summo bono testibus uti soletis. Quid ? si etiam bestiae multa faciunt, duce sua quaeque natura, partim indulgenter vel cum labore ; ut in gignendo, in educando perfacile appareat, aliud quiddam iis propositum, non voluptatem ? partim cursu et peregrinatione laetantur ; congregatione aliae coetum quodam modo civitatis imitantur. Videmus in quodam volucrum genere nonnulla indicia pietatis, cognitionem, memoriam ; in multis etiam disciplinam videmus. Ergo in bestiis erunt secreta a voluptate humanarum quaedam simulacra virtutum ; in ipsis hominibus virtus, nisi voluptatis causa, nulla erit ? et homini, qui ceteris animantibus plurimum praestat, praecipui a natura nihil datum esse dicemus ?³

Chez les Stoiciens, le problème du plaisir n'est pas toujours envisagé objectivement et froidement. Leur empressement à confondre les Épicuriens fausse leur perspective. Le plaisir « bien suprême » déplaît tellement aux disciples de Zénon qu'ils pourchassent la délectation jusque dans ses plus légitimes et naturels retranchements. « Donnons donc congé à la volupté, » dit Caton :

Quare illam quidem dimittamus, et suis se finibus tenere jubeamus, ne blanditiis ejus illecebrisque impediatur disputandi severitas.⁴

Parler du plaisir à l'occasion de la vertu, c'est s'exposer à succomber à ses caresses et à ses artifices. Remarquons que ces paroles s'opposent à la doctrine de saint Thomas.⁵

1. *De Finibus*, II, 13.

2. *In II Ethicorum*, lect.III, n.276.

3. *De Finibus*, II, 33.

4. *Ibid.*, III, 1.

5. « Et ideo circa delectationem maxime est virtus moralis. » *In II Ethicorum*, lect.III, n.276.

La raison conquise, les Stoïciens s'en contentent, mais pour l'expliquer, ils retournent en arrière, ramassent tous les fondements naturels, les premiers objets de la nature, moins le plaisir. Force leur est bien de constater que la raison a d'abord été emmaillottée dans les langes d'une nature très rudimentaire, mais ils refusent d'admettre le rôle du plaisir dans la vie morale. Bref, ils identifient la nature avec ce qu'il y a de meilleur en nous. C'est changer les principes de la nature. Au lieu de dire que tout animal manifeste, dès sa naissance un amour de sa vie et de sa conservation, ils devraient plutôt soutenir que tout être vivant a pour principe de s'attacher à ce qu'il y a en lui de meilleur.

Cicéron ramène tout à *l'honnête*, bien réservé à l'homme. Il définit ce bien rationnel en ces termes :

Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur ; aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique, et rerum contractarum fide ; aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore ; aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia.¹

Où trouver en cela la place du *délectable* ? Cicéron réserve la délectation sensible pour l'animal, car il y a dans les plaisirs du corps quelque chose qui déroge à la noblesse de notre nature. Si pourtant, ajoute-t-il, on veut donner quelque part au plaisir, au moins qu'on y garde beaucoup de mesure.²

Pas de distinction entre *l'utile* et *l'honnête* dans le *De Officiis*. Au nombre des choses utiles, Cicéron range la santé, le bon état des organes sensoriels, l'absence de douleur, la gloire, la richesse.³ On se perd dans ce dédale de choses « préférées » (*praeposita*), « privilégiées » (*praecipua*) et « rejetées » (*rejecta*).⁴ Cicéron fait bien de dire qu'il faut se montrer coulant quant aux mots.⁵

Au bout du compte, les choses *utiles* prennent l'allure de biens véritables. À leur insu, les Stoïciens finissent par repêcher la plupart des biens secondaires. Mais l'utile fait toujours corps avec l'honnête et l'honnête n'est autre chose que la vertu. Il reste que, verbalement, ils n'admettent pas de continuité entre les diverses fins. Comme le soutient Zénon, nous sommes nés pour l'honnête, seul bien désirable, ou du moins le plus désirable de tous.⁶

1. *De Officiis*, I, 5.

2. « ... sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse ejus fruendae modum. » *Ibid.*, 30.

3. *De Finibus*, III, 15.

4. *Ibid.*, 16.

5. *Ibid.*

6. « Itemque, si ad honestatem nati sumus, eaque aut sola expetenda est, ut Zenoni visum est, aut certe omni pondere gravior habenda, quam reliqua omnia, quod Aristoteli placet : necesse est, quod honestum sit, id esse aut solum aut summum bonum ; quod autem bonum, id certe utile : ita, quidquid honestum, id utile. » *De Officiis*, III, 8.

Rien de plus convenable à la nature que l'honnête. Le mot nature est pris ici dans le sens de raison. Au terme du *De Officiis*, Cicéron insiste sur ce point, fait la synthèse de l'honnête et de l'utile :

Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, quum utilitatem ab honestate sejungunt. Omnes enim expetimus utilitatem, ad eamque rapimur, nec facere aliter ullo modo possumus. Nam quis est, qui utilia fugiat? aut quis potius, qui ea non studiosissime persequatur? Sed, quia nusquam possumus nisi in laude, decore, honestate utilia reperire, propterea illa et prima et summa habemus; utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus.¹

Il est assez curieux de comparer cette doctrine avec celle de saint Thomas. Évidemment, la « pente naturelle » dont parle Tullius n'est pas celle de l'*Éthique*. Saint Thomas ne craint pas de remonter jusqu'à la source, de parler de l'importance de la délectation. Le plaisir intéresse si peu Tullius qu'il ne le dénomme même pas naturel. Affaire de vie purement animale. Au bout du compte, Cicéron se résigne à faire quelque cas de la délectation : « Nam, ut tribuamus aliquid voluptati, condimenti fortasse nonnihil, utilitatis certe nihil habebit. »²

C'est dire que le « condiment plaisir » peut disparaître sans nuire à la vie de l'animal, à la vertu morale. Assertions apparemment nobles et glorieuses pour la raison, mais contraires à l'expérience et à l'enseignement de saint Thomas.

III. NATURE ET VERTU MORALE

Les pages précédentes nous ont montré Cicéron très défiant à l'égard de la délectation. À l'entendre, on dirait bien qu'elle n'a rien à faire avec la nature. Nous savons déjà qu'il opte pour l'honnête. Soucieux de libérer ses compatriotes de leurs incertitudes métaphysiques et morales, il commente le *leitmotiv* des Stoïciens : *Vivre selon la nature*. Formule alléchante qu'on prend d'abord pour une solution de tout repos. À chaque tournant de page, Cicéron rappelle que l'homme doit se conformer à la nature. Cela semble le principe fondamental de sa philosophie. Formule qu'il tient de Zénon. La fin naturelle de l'homme, disent les Stoïciens, consiste à mettre sa volonté en harmonie avec celle de la nature :

Stoicorum quidem facilis conclusio est : qui cum finem bonorum esse senserint, congruere naturae, cumque ea convenienter vivere : cum id sit in sapiente situm, non officio solum, verum etiam potestate : sequatur necesse est, ut cujus in potestate summum bonum, in ejusdem vita beata sit.

1. *De Officiis*, III, 28.

2. *Ibid.*, 34.

Ita sit semper vita beata sapientis. Habes, quae fortissime de beata vita dici putent et, quod modo nunc est, nisi quid tu melius attuleris, etiam verissime.¹

Notre moraliste part des inclinations telles qu'elles se manifestent chez l'homme à la naissance et au fur et à mesure de leur éclosion. Ces inclinations reçues de la nature n'ont rien de répréhensible. Or, la première inclination regarde la conservation de soi-même. Dès le début de son existence, l'homme reçoit les moyens de distinguer ce qui est conforme à la nature de ce qui lui est contraire. Sont appelés conformes à la nature les objets de ces toutes premières inclinations. Toutefois, d'après Cicéron, la santé et les objets de ce genre ne sont pas des biens mais des choses utiles.

Sur la première distinction toute instinctive entre ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut rejeter se greffe une élaboration rationnelle aboutissant à la notion du bien. À force de réfléchir sur la raison commune de notre assentiment spontané à nos inclinations, en les comparant entre elles, nous finissons par saisir la notion véritable du bien.²

C'est que notre assentiment spontané était fondé en raison. En creusant davantage la notion du bien suprême, Cicéron arrive à l'identifier avec la vertu. Vivre selon la nature signifie vivre en beauté, se conformer toujours à la vertu.

Etenim, quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam : cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.³

Vit selon la nature celui qui sait choisir ce qui est conforme à la vertu et rejeter ce qui lui est contraire.⁴

Il s'ensuit que l'homme qui vit selon la nature ne fait jamais de mal à personne.⁵ Vivre selon la nature, c'est éviter le trouble, l'abattement, respecter en tout les exigences de notre dignité humaine :

Sed multo etiam magis elaborandum est, ne animi motus a natura recedant : quod assequemur, si cavebimus, ne in perturbationes atque examinationes incidamus ; et, si attentos animos ad decoris conservationem

1. *Tusculanes*, V, 28.

2. « Qua inventa selectione et item rejectione, sequitur deinceps cum officio selectio. Deinde ea perpetua, tum ad extremum constans, consentaneaue naturae : in qua quum primum inesse incipit, intelligit, quid sit, quod vere bonum possit dici. » *De Finibus*, III, 6.

3. *De Officiis*, III, 3.

4. « ... Stoicis, consentire naturae ; quod esse volunt e virtute, id est, honeste vivere : quod ita interpretantur, vivere cum intelligentia earum rerum quae natura eveniunt, eligentem ea, quae essent secundum naturam, rejicientemque contraria. » *De Finibus*, II, 11.

5. *De Officiis*, III, 5.

tenebimus. Motus autem animorum duplices sunt : alteri cogitationis, alteri appetitus. Cogitatio in vero exquirendo maxime versatur ; appetitus impellit ad agendum. Curandum est igitur, ut cogitatione ad res quam optimas utamur, appetitum rationi obedientem praebeamus.¹

Ailleurs, Cicéron précise que, d'après les Stoïciens, vivre selon la nature peut s'entendre de trois façons :

Premier sens : régler sa manière de vivre sur la connaissance des lois naturelles qui déterminent le cours des choses.

Dans cette première interprétation, il s'agit de la nature universelle dont la nôtre ne serait qu'un fragment.

Deuxième sens : vivre en observant toutes les convenances naturelles moyennes ou la plupart d'entre elles.

Cette perfection mitigée, accessible au grand nombre explique déjà, qu'en pratique, les Stoïciens admettent quelque tempérament à leur doctrine.

Troisième sens : vivre en jouissant de tout ce dont la possession s'accorde avec la nature.² Entendons toujours nature dans le sens de raison.

Senèque déplore que l'homme ne vive pas selon la nature, c'est-à-dire en créature raisonnable.

Veux-tu fçauoir ce qui appartient proprement à l'homme ? L'ame, & la raifon parfaite dans l'ame. Car l'homme eft un animal raisonnable. Son bien arrive à fa plus grande perfection, s'il peut paruenir à ce point, pour lequel il eft nay. Mais qu'eft-ce que la raifon defire voir en luy ? une chofe tres-facile, de viure felon fa nature : Mais la commune folie des hommes, la rend difficile. Nous nous pouffons les uns les autres aux vices. Mais comment pourroit-on ramener à vne meilleure vie, ceux que pas-vn ne retient, & que le peuple pouffe & incite ?³

Pour les Stoïciens, il n'y a pas d'autre bien que la beauté morale. Encore que n'étant pas dans le temps le premier objet de nos désirs, la vertu est le seul bien digne d'être recherché pour lui-même. Elle est la première réalisation du précepte *Sequere naturam*. L'homme s'attache à la vertu dès que s'est formée en lui une intention apte à saisir l'ordre harmonieux des choses. La plus courte définition de la vertu considérée en elle-même, c'est qu'elle est *recta ratio*.⁴ Plus loin, Cicéron ajoute qu'elle est *perfecta mens* et *absoluta ratio*.⁵ Autant de formules qui rappellent celle d'Aristote : « Virtus est perfectio natu-

1. *De Officiis*, I, 36.

2. *De Finibus*, IV, 6.

3. *Les Œuvres de L'Annaeus Seneca* mises en françois par Mathieu de Chalvet, Rouen, 1618, Epistre XLI, p.111.

4. *Tusculanes*, IV, 15.

5. *Ibid.*, V, 13.

rae. »¹ Mais que nous sommes loin du premier sens de nature ! l'équation est claire : pour les Stoïciens, vivre selon la nature se ramène à vivre selon la raison ou la vertu. La nature humaine, l'ordre harmonieux de l'univers éclipsent tout le reste.

La vertu, dit Zénon, se suffit à elle-même pour donner la félicité.²

Tout intérieure, la vertu est une disposition stable, d'accord avec soi, parfaite du premier coup et complète en toutes ses parties. Donc pas de croissance possible. Ce n'est pas la vertu qui s'élargit mais son champ d'action.³

Si l'on considère la vertu en elle-même, les Stoïciens ont raison de dire qu'elle n'admet pas de croissance extensive, parce que la vertu n'existe véritablement comme telle que si elle domine tout le champ d'action : « ratio virtutis consistit in maximo ».⁴ Mais d'un individu à un autre, ou même chez un même individu, il peut se rencontrer une plus ou moins grande participation à ce qui fait l'objet formel, le juste milieu de la vertu. Les Stoïciens conçoivent donc la vertu d'une façon trop rigide.⁵

Refusant de considérer la vertu *ex parte subjecti*, les Stoïciens partagent les hommes en deux catégories : les sages et les insensés.

D'après Cicéron, la vertu correspond à l'honnêteté, seul bien digne d'être recherché pour lui-même.⁶

Le *De Officiis* énumère les quatre sources de l'honnête : la prudence ou sagesse, la justice, la force, la tempérance.⁷ À la première appartient la recherche de la vérité ; aux trois autres l'acquisition et la conservation des choses nécessaires à la vie. De ces quatre principes, le premier qui consiste dans la connaissance du vrai est le plus naturel à l'homme.⁸

Lisons bien : le plus naturel à l'homme raisonnable et non pas le plus naturel tout court. Voilà bien le mot nature dans son sens éloigné. Il semble que Cicéron n'en connaisse point d'autre. Pour lui, raison, vertu, noblesse, est la *nature* au sens premier.

1. *In X Ethicorum*, lect. II, n. 1977.

2. *De Finibus*, IV, 12.

3. *Ibid.*, III, 15.

4. *Ia IIae*, q. 66, a. 1.

5. « Et in hoc deficiebant Stoici aestimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in *II Eth.* [cap. 9] dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum. » *Ia IIae*, q. 66, a. 1.

6. *De Officiis*, I, 2.

7. *Ibid.*, 5.

8. « Ex quatuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. » *Ibid.*, 6.

Sans doute, notre soif de vérité est grande, mais plus véhémentes encore apparaissent les toutes premières inclinations de la nature. Cicéron oublie ces données élémentaires pour admirer notre curiosité naturelle et insatiable du vrai, curiosité faite pour s'épanouir en contemplation céleste.¹ La nature, dit-il, ne nous a pas faits pour les jeux et les amusements, mais plutôt pour les études sérieuses, les occupations graves et importantes.²

Ces paroles laissent d'abord entendre que la spéculation l'emporte sur l'action, mais Cicéron précise sa pensée. Romain, il ne juge pas comme les Grecs. Pour lui, la *sagesse*, première des vertus, comprend la connaissance de toutes les choses divines et humaines, laquelle renferme les rapports entre les dieux et les hommes et la société des hommes entre eux.³ Ce n'est pas la sagesse *simpliciter* d'Aristote,⁴ mais un mélange de spéculation et d'action, la sagesse morale des Romains.

D'après Tullius, les devoirs qui regardent la société humaine l'emportent sur tous les autres. Sans l'action qui a pour objet le bien des hommes, la contemplation demeure imparfaite. De là vient que la *justice* qui concerne plus spécialement la société du genre humain l'emporte sur la science.

Ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur ; pertinet igitur ad societatem generis humani : ergo haec cognitioni anteponenda est.⁵

Puisque la nature nous a faits pour l'action et la société, la justice est la plus éclatante de toutes les vertus,⁶ la vertu par excellence, la maîtresse et la reine des vertus.⁷

Cicéron se trompe dans la classification des vertus, parce qu'il ne prend pas la bonne mesure. La racine de la perfection humaine n'est pas dans l'action, mais dans la raison. Voilà pourquoi la sagesse est

1. *Tusculanes*, I, 19.

2. « Neque enim ita generati a natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur : ad severitatem potius et ad quaedam studia graviora atque majora. » *De Officiis*, I, 29.

3. « ... illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos. » *Ibid.*, 43.

4. *In IV Ethicorum*, lect.V, n.1181.

5. *De Officiis*, I, 43.

6. « ... justitia in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur. » *Ibid.*, 7.

7. « Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum. » *Ibid.*, III. 6.

la première dans l'ordre de la raison spéculative et la prudence première dans l'ordre de la raison pratique.¹ La prudence qui parfait la raison l'emporte sur toutes les vertus morales. Cependant la justice qui réside dans la volonté l'emporte à son tour sur la force et la tempérance qui concernent l'irascible et le concupiscible. Contrairement à la prudence qui a un *medium rationis*, la justice a un *medium rei*.²

S'il accorde ses préférences à l'action, Tullius ne méprise pas notre ardent désir de savoir et de connaître. Lui-même s'est livré à cette inclination si naturelle et si honnête.³ Il admire les hommes adonnés tout entiers à l'étude des sciences et de la sagesse : ils rendent sans doute de grands services ; mais rien ne dépasse l'éloquence unie à la prudence :

Ita illi ipsi doctrinae studiis et sapientiae dediti ad hominum utilitatem suam prudentiam intelligentiamque potissimum conferunt : ob eamque causam eloqui copiose, modo prudenter, melius est, quam vel acutissime sine eloquentia cogitare, quod cogitatio in se ipsa vertitur, eloquentia complectitur eos, quibuscum communitate juncti sumus.⁴

On attendait cet aveu, clef du système de Cicéron. Voilà la philosophie subordonnée à l'éloquence.

En elle-même, la force d'âme est une vertu de résistance aux difficultés du bien.⁵ Il faut certes de la force d'âme pour être juste ou tempérant, mais prenons garde de confondre la force nécessaire à l'homme juste avec la force vertu particulière. On dirait Cicéron tout près de se méprendre sur le sens de la force. Il nous présente d'abord la force comme une condition de toute vertu, notamment comme une vassale de la justice. La force, disent les Stoïciens, est une vertu qui combat pour la justice.⁶

Plus loin, Cicéron définit la force indépendamment de la justice. C'est une vertu qui apprend aux hommes à ne rien craindre, à mépriser toutes les choses humaines, et à supporter tout ce qui peut arriver de plus fâcheux.⁷ Quand il écrit : « omnia humana despiciere », il vise les fondements naturels. Comme si la vertu pouvait exister sans ce substratum.

Parmi les objets de crainte à l'égard desquels doit nous assurer la force d'âme, on distingue spécialement les périls de mort. Corporellement parlant, la mort est le mal suprême ; qui peut lui résister est fort

1. *In VI Ethicorum*, lect. IX, n. 1256.

2. *In V Ethicorum*, lect. I, n. 886.

3. *De Officiis*, I, 6.

4. *Ibid.*, 44.

5. *IIa IIæ*, q. 123, a. 1.

6. « Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, quum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. » *De Officiis*, I, 19.

7. *Ibid.*, III, 27.

contre tout. De cette façon, la force remplit son rôle : protéger le bien rationnel.¹ Seulement les Stoïciens parlent de bannir toute crainte.

Les *Tusculanes* énumèrent toutes les dépendances de la crainte, à savoir : la paresse, l'effroi, la peur, l'épouvante, le saisissement, le bouleversement.²

Comme remède à la crainte, qui n'est autre qu'une espèce de peine anticipée, Cicéron conseille le mépris des maux à venir. Considérée en elle-même, dit Tullius, la crainte est faite d'inconstance, de pusillanimité. Persuadez-vous de l'insignifiance des objets qui la provoquent et vous voilà guéris.

Cicéron bannit toute crainte. Pourtant, une crainte modérée peut être utile à l'action en éveillant la sollicitude.³

Nous avons déjà traité de la tempérance au sujet de la délectation. Cicéron s'arrête à cette dernière source de l'honnête dans le *De Officiis*. Il s'appuie sur la dignité de la nature humaine pour recommander la bienséance :

Nobis autem quum a natura constantiae, moderationis, temperantiae, verecundiae, partes datae sint, quumque eadem natura doceat non negligere, quemadmodum nos adversus homines geramus ; efficitur, ut et illud, quod ad omnem honestatem pertinet, decorum quam late fusum sit, appareat et hoc, quod spectatur in unoquoque genere virtutis.⁴

Plus loin, Cicéron remarque que la tempérance est l'ennemie du plaisir et des passions qui y portent.⁵ On souhaiterait l'entendre parler du bon usage de la délectation. Si l'on enlève tout objet à la tempérance, c'est-à-dire toutes les délectations qu'elle doit régler, comment pourra-t-elle s'exercer ?

Plutôt flou dans sa doctrine sur la tempérance, Cicéron devient plus précis au sujet de l'intempérance qu'il présente comme la source de toutes les passions :

Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt Intemperantiam ; quae est a tota mente et a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut ullo modo appetitiones animi nec regi, nec contineri queant. Quemadmodum igitur temperantia sedat appetitiones, et efficit, ut hae rectae rationi pareant, conservatque considerata judicia mentis : sic huic inimica intemperantia, omnem animi statum inflamat, conturbat, incitat.

1. *De Virtutibus*, q.1, a.4.

2. *Tusculanes*, IV, 8.

3. « Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans ; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem et facit hominem attentius consiliari et operari. » *Ia IIae*, q.44, a.4.

4. *De Officiis*, I, 28.

5. « Est enim temperantia libidinum inimica ; libidines autem consecratrices voluptatis. » *Ibid.*, III, 33.

Itaque et aegritudines, et metus, et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea.¹

Il faudra se souvenir de ce passage quand on traitera des passions.

Fautes contre nature :

Chose étrange, Cicéron parle, lui aussi, de fautes contre nature, mais dans un tout autre sens que saint Thomas. Dans la pensée stoïcienne, les fautes contre nature sont des infractions à la vertu de justice et non pas des manquements graves contre la tempérance. Cicéron est logique avec lui-même : la justice n'est-elle pas sa vertu préférée, la vertu par excellence ? Ainsi, nous aboutissons à l'équation suivante : la nature se ramène à la vertu morale ; la vertu morale équivaut à l'honnêteté ; l'honnêteté se concentre dans la justice. Donc l'injustice constitue le mal le plus contraire à la nature. Blesser la bonté, l'humanité, la justice, la libéralité, c'est être impie envers les dieux mêmes :

Qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, ii dirimunt communem humani generis societatem : qua sublata, beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia funditus tollitur. Quae qui tollunt, etiam adversus deos immortales impii iudicandi sunt. Ab iis enim constitutam inter homines societatem evertunt, cujus societatis arctissimum vinculum est magis arbitrari esse contra naturam hominem homini detrahare sui commodi causa, quam omnia incommoda subire vel externa vel corporis vel etiam ipsius animi, quae non vacent iustitia. Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.²

En ce cas, nature devient synonyme de vertu, de justice, d'excellence. Au bout du compte, les fautes contre nature se ramèneraient à l'impiété. Cicéron dit bien que porter atteinte à la justice « c'est être impie envers les dieux mêmes ». Ainsi, le péché contre nature serait la plus grave des violations.

Romain, homme d'action, Tullius demande surtout des règles de conduite à la philosophie. Voilà pourquoi sa vertu préférée est la justice qui concerne les opérations et non pas les passions.³

Saint Thomas remarque que la justice s'attache à l'opération « comme à sa matière propre ».⁴ Les Stoiciens aiment la justice, parce qu'elle est plus intellectuelle que la tempérance, parce qu'elle

1. *Tusculanes*, IV, 9.

2. *De Officiis*, III, 6.

3. « Et est considerandum, quod convenienter notificavit iustitiam per voluntatem, in qua non fiunt passionēs, et tamen est exteriorum actuum principium, unde est proprium subiectum iustitiae quae non est circa passionēs. » *In V Ethicorum*, lect. I, n. 889.

4. « ... sicut circa propriam materiam. » *Ia IIae*, q. 60, a. 2.

fraie moins avec les passions, partant avec la nature tout court. Tout compte fait, la justice est moins nature que la tempérance.

La vertu se fonde en nature :

« En nous, écrit Cicéron, la nature a placé de très faibles étincelles de bien ». ¹ Nos organes corporels, toutes les fonctions enracinées dans la nature, nous destinent à une vie vertueuse. Tout en nous est au service de la sagesse qui réside toute entière dans chacune de ses démarches. ²

Ici, Tullius rejoint saint Thomas qui enseigne que la vertu morale est engendrée *ex more* ou *ex consuetudine*. ³ Elle n'est ni *a natura*, ni *contra naturam*. Ce qui en nous est naturel, c'est l'aptitude à conquérir la vertu, l'appétit qui nous porte à nous soumettre à la raison. À force de produire des actes conformes à la raison, nous incrustons de bonnes habitudes dans l'appétit. L'impression de cette forme n'est autre que la vertu morale. Par contre, l'inclination naturelle au bien de la vertu n'est pas une vertu parfaite, mais seulement une ébauche, un embryon de vertu.

Cicéron illustre sa doctrine par des exemples ; ainsi, comme germe d'honnêteté, la nature fournit une pudeur instinctive. Remarquons que le visage et toutes les parties dont l'aspect est honnête sont mis en évidence tandis que les autres sont cachées. ⁴

De la nature, ajoute Cicéron, viennent certaines dispositions morales qu'il convient de cultiver ou d'extirper. À chacun de se connaître soi-même et de se développer dans le sens qui lui convient le mieux :

Ad quas igitur res aptissimi erimus, in iis potissimum elaborabimus. Sin aliquando necessitas nos ad ea detruserit, quae nostri ingenii non erunt ; omnis adhibenda erit cura, meditatio, diligentia, ut ea, si non decore, ad quam minime indecore facere possimus : nec tam est enitendum, ut bona, quae nobis data non sint, assequamur, quam ut vitia fugiamus. ⁵

1. « Quod si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri, et perspicere, eademque optima duce cursum vitae conficere possumus : haud erat sane, quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus, opinionibusque depravatis sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat. » *Tusculanae*, III, 1.

2. « Quum autem officia a principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. » *De Finibus*, III, 7.

3. « Sed moralis virtus fit ex more, id est ex consuetudine. » *In II Ethicorum*, lect. I, n. 247.

4. « Principio corporis nostri magnam natura ipsa videtur habuisse rationem, quae formam nostram reliquamque figuram, in qua esset species honesta, eam posuit in promptu ; quae partes autem corporis ad naturae necessitatem datae ad aspectum essent deformem habiturae atque turpem, eas contextit atque abdidit. Hanc naturae tam diligentem fabricam imitata est hominum verecundia. » *De Officiis*, I, 35.

5. *Ibid.*, 31.

Autant il y a de différence entre les hommes par les qualités du corps, autant il y en a entre les esprits, et même davantage. Cicéron se sert d'une comparaison dramatique pour illustrer cette différence :

Intelligendum etiam est, duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque ejus, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur : altera autem, quae proprie singulis est tributa.¹

La vertu morale va s'implanter dans des terrains plus ou moins aptes à la recevoir. Ce chapitre du *De Officiis* rappelle les distinctions de saint Thomas à propos des dispositions propres à l'espèce et à l'individu. Sont naturelles à l'espèce les dispositions propres à l'âme et communes à tous les êtres humains. Sur cette base uniforme se greffent des particularités et des inégalités individuelles. Sont naturelles à l'individu les dispositions qui dépendent du corps, principe matériel.²

Il est sûr que certains tempéraments sont prédisposés ou mieux ou très mal à certaines vertus. Il y a, en effet, des individus qui par leur complexion naturelle sont portés à la chasteté et à la douceur, d'autres au plaisir et à la colère.³

Saint Thomas a soin d'ajouter que ces inclinations naturelles peuvent devenir nocives si l'on ne les soumet pas à la discrétion de l'intelligence.⁴ C'est que l'inclination naturelle au bien de la vertu n'est pas une vertu parfaite, mais seulement une ébauche, un embryon de vertu. Plus cette inclination est forte, plus elle s'avère dangereuse. Impatiente d'arriver au but, elle s'élance comme un cheval fougueux et renverse tout sur son passage. L'inclination naturelle ne peut se passer de la droite raison.⁵

1. *De Officiis*, I, 30.

2. « ... oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter : uno modo ex natura speciei ; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam... » *Ia IIae*, q.63, a.1.

3. « ... ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias passiones, aut magis, aut minus, aut medioeriter, in quo consistit virtus moralis. » *In VI Ethicorum*, lect.XI, n.1277.

4. « Unde secundum hoc dicit Philosophus, quosdam esse naturaliter fortes vel iustos : et tamen requiritur in his qui naturaliter sunt tales, aliquid quod sit principaliter bonum, ad hoc quod praedictae virtutes secundum perfectionem modum in nobis existat, quod praedicti naturales habitus sive inclinationes in pueris et in bestiis insunt, sicut leo naturaliter est fortis et liberalis, sed tamen huiusmodi habitus naturales videntur esse nocivi nisi adsit discretio intellectus. *Ibid.*, n.1278.

5. « Dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis ; non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum

Pour ce qui est de l'appétit, l'individu naît avec des inclinations qui constituent des ébauches de bonnes ou de mauvaises habitudes. Aucun de ces commencements de vertus, *inchoationes virtutum*, consécutifs à l'espèce ou à l'individu, ne répond à la vertu achevée. Ce travail de perfectionnement s'accomplit grâce au secours de la raison.¹

Il faudra beaucoup d'efforts pour acquérir les vertus consommées, mais ce labeur, l'homme est outillé par la nature pour l'entreprendre et le mener de lui-même à la perfection.²

Tout cela, Cicéron le sait et l'exprime à sa manière oratoire, en dramatisant les deux rôles. Il nous montre une nature précaire, un peu avare de ses dons et une raison souveraine, génératrice de vertus solides. On comprend qu'il ait la tentation de rompre avec la nature premier mode, le *principium motus et quietis*, pour s'attacher exclusivement à la raison, nature épanouie, digne de l'homme. Mais écoutons-le nous expliquer les échecs de la nature.

Si faibles sont les semences de bien déposées en nous qu'un rien les étouffe. D'eux-mêmes, les germes de vertu ne se développent pas. Ils sont presque écrasés dès l'enfance par les préjugés des nourrices, des parents et des maîtres, et les fables abracadabrantes des poètes. Quand à toutes ces mauvaises influences s'ajoute le venin du peuple, c'en est fait : nous rompons avec la nature qui aspire à la beauté morale. Pour nous le bien suprême n'est plus la vertu mais les honneurs, les commandements, la popularité. C'est ainsi que les hommes s'agitent dans un profond néant.³

quae conveniunt ad debitum finem ; sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. » *Ia IIae*, q.58, a.4, ad 3.

1. « Non potest esse in homine complementum ex natura, quia non est idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diversis diversimodo accipi. » *In III Sent.*, d.33, q.1, a.1, a.2, ad 3.

2. « ... quaelibet virtus, faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum. » *De Virtutibus*, q.1, a.9.

3. « Quod si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri, et perspicere, eademque optima duce cursum vitae conficere possumus : haud erat sane, quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus, opinionibusque depravatis sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum : quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem, simul atque editi in lucem, et suscepti sumus, in omni continuo pravitate, et in summa opinionum perversitate versamur : ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi, demum magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, opinioni confirmatae natura ipsa cedat. Accedunt etiam poetae : qui cum magnam speciem doctrinae, sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur, leguntur, ediscuntur, et inhaerescunt penitus in mentibus. Cum vero accedit eodem, quasi maximus quidam magister, populus, atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate, a natura ipsa desciscimus : ut nobis optimam naturam invidisse, videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria judicaverunt. » *Tusculanes*, III, 1-2.

La vertu n'est donc pas un produit direct de la nature. On la trouve tout d'abord à l'état d'ébauche, une fois achevée, elle constitue la perfection de notre nature.¹

Effets de la vertu :

Quiconque conforme sa vie aux règles stoïciennes parvient à la félicité parfaite qui plane au-dessus de la douleur, de la mort même. Tout est indifférent au sage, hors la vertu. Étant lui-même une raison, il ne garde plus rien en son âme qui ne soit entièrement raisonnable. Bref, il s'opère comme une espèce de transmutation intime qui change l'homme tout entier en pure raison. Le sage ne connaît aucun trouble ; il goûte le bonheur parfait ; seul il possède la liberté, la vraie richesse, la vraie royauté, la vraie beauté. On pourrait allonger la liste des paradoxes qui accumulent les perfections sur la personne du sage.

Vient un temps où les exigences de la nature tombent devant la juridiction de la sagesse. À l'instinct de conservation fondé en nature se substitue la loi variable de l'opportunité. Voilà pourquoi le suicide serait permis en certaines circonstances :

At saepe officium est sapientis, desciscere a vita, quum sit beatissimus, si in opportune facere possit, quod est convenienter naturae vivere.²

Ce coup de grâce qui aboutit à la ruine de la nature, passe chez les Stoïciens, pour un acte de vertu.

Plutarque s'enflamme contre ces prétendus sages, les traite d'hommes de « bas, vil et lâche courage ».³

Cicéron semble ignorer qu'on ne peut glorifier le suicide sans blesser la vertu de justice⁴ dont il fait tant d'éloges.

Puis, au souvenir de ses pénibles traverses, Tullius se prend à douter de sa doctrine. Il regrette presque d'avoir soutenu que la vertu suffit à l'homme pour le rendre heureux :

Equidem eos casus, in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans, huic incipio sententiae diffidere ; interdum et humani generis imbecillitatem, fragilitatemque extimescere. Vereor enim, ne natura cum corpora nobis infirma dedisset, iisque et morbos insanabiles et dolores intolerabiles adjunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentes, et separatim suis angoribus et molestiis implicatos.

1. « In qua quod inchoatum est, neque absolutum, progressio quaedam ad virtutem appellatur : quod autem absolutum, id est, virtus, quasi perfectio naturae, omniumque rerum, quas in animis ponunt, una res optima. » *Secondes Académiques*, I, 5.

2. *De Finibus*, III, 18.

3. PLUTARQUE, *Les œuvres morales et mêlées*, Genève, Stoer, 1627, p. 586.

4. « Et dicit quod ille qui interficit seipsum facit quoddam iniustum. Sed considerandum est cui iniustum faciat. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sive non facit iniustum sibiipsi. » *In V Ethicorum*, lect. XVII, n.1094.

Sed in hoc me ipse castigo, quod, ex aliorum, et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute de virtutis robore existimo.¹

Un peu plus loin, Cicéron va jusqu'à mettre en doute l'existence même de la vertu : « Car la vertu est quelque chose de réel. »² Faible, porté à exagérer toutes les formes de l'adversité, il n'a jamais réussi à mépriser les contingences humaines. Le bon sens et l'expérience lui prouvent qu'il a parfois violenté la nature en s'appliquant des remèdes drastiques :

... quodque vetat Chrysippus, ad recentes quasi tumores animi remedium adhibere, id nos fecimus, naturaeque vim attulimus, ut magnitudini medicinae doloris magnitudo concederet.³

Cicéron avoue donc qu'il n'est pas sage, qu'il applique mal les méthodes stoïciennes. Les douleurs et les inconvénients qui tombent sur lui l'écrasent. S'il était vertueux à la manière de Sénèque, elles n'auraient pas plus de pouvoir sur son âme « qu'une petite pluie sur la mer. »⁴

IV. NATURE ET PASSION

Dans les pages précédentes, nous nous sommes souvent heurtés au problème de la passion, notamment à propos de la délectation et de la vertu morale. Il est temps d'envisager la question, de nous demander si la passion est nature, quel rôle elle joue dans l'acquisition des vertus morales et de quel cas en font les Stoïciens. Autant d'aspects que saint Thomas nous aidera à élucider.

1. Point de vue des Péripatéticiens

À la suite des Péripatéticiens, saint Thomas appelle passions les mouvements de l'appétit sensitif impliquant essentiellement une modification corporelle.⁵ Pris en soi, ces mouvements qui appartiennent en commun à l'homme et aux animaux ne peuvent revêtir aucune moralité, vu qu'ils sont étrangers à la raison, règle de toute morale. Mais l'unité de notre être fait que ces actes purement irrationnels sont souvent au pouvoir politique de la raison. Les passions sont dites volontaires à un double titre : ou bien parce qu'elles sont impérées par

1. *Tusculanes*, V, 1.

2. « Illa enim, si modo est ulla virtus . . . » *Ibid.*

3. *Ibid.*, IV, 29.

4. SÉNÈQUE, *op. cit.*, Epître LXVI.

5. « Relinquitur ergo quod passiones proprie dicantur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur. » *In II Ethicorum*, lect.V, n.292.

la volonté, ou bien parce que la volonté ne les empêche pas. On les estime bonnes quand elles sont bien réglées, c'est-à-dire conformes à la raison ; dans le cas contraire, elles sont dites mauvaises.¹

Par le seul fait qu'elles agitent la sensibilité, les passions peuvent passer, physiologiquement, pour des phénomènes anormaux. Qui raisonne ainsi prend une norme trop étroite. Parfois, il peut être bon d'excéder. Dès que le prétendu excès est commandé par la raison, approuvé par elle, nous n'avons plus moralement d'excès ; cela s'appelle obéissance à l'unique norme.

En raison de leurs objets, certaines passions sont caractérisées en bien ou en mal par elles-mêmes. Ainsi, l'envie est une mauvaise chose, parce que le bonheur des autres ne doit pas nous attrister ; mais la pitié est bonne moralement, car il est raisonnable de s'affliger du mal d'autrui. D'autre part, être irrité ou être triste n'est de soi ni bien, ni mal. Tout dépend de la détermination objective.²

On sait que la volonté entre chez nous en relation intime avec une sensibilité complexe et très impressionnable. Mouvements de l'appétit sensible étroitement liés à l'organisme, les passions ne sont pas naturellement soumises à la raison. Voilà pourquoi la vertu morale trouve là un vaste champ d'application. En quoi consiste la vertu ? À se rendre impassible, à rejeter les passions ? Non, plutôt à les dominer, à les sublimer, à les utiliser.

Les passions peuvent exister chez le sage, mais elles demeurent sous le contrôle d'une prudence toujours en éveil. Bien simpliste qui définit la vertu comme une impassibilité et un repos. On doit plutôt dire que la vertu est une sorte de quiétude à l'abri des passions désordonnées.³

Il ne saurait être question de bannir toute affection sensible. Au contraire, pénétrées des vertus qui leur sont propres, les passions, loin de nuire à l'homme, l'enrichissent, lui permettent de s'épanouir pleine-

1. « ... passiones animae dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum se ; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquier enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora ; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. » *Ia IIae*, q.24, a.1.

2. « Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *de Civit. Dei* [cap.5], quod misericordia pertinet ad virtutem. Philosophus etiam dicit in II *Eth.* [cap.7], quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquae passiones sunt bonae vel malae, secundum suam speciem. » *Ia IIae*, q.24, a.4.

3. « Pertinet enim ad bonum rationis, ut reguletur per eam appetitus sensitivus, cuius motus sunt passiones. Unde ad virtutem non pertinet quod excludat omnes passiones, sed solum inordinatas, ... » *In II Ethicorum*, lect.III, n.272.

ment. Loin d'éteindre la sensibilité, la vertu lui apprend à vibrer sous la règle de la raison. Travail immense, conquête de la mesure, de la fermeté et de la rectitude qui constituent le fonds de la vertu morale. Après cela, il est clair que les vertus qui s'occupent des passions comme de leur propre matière ne peuvent exister sans les passions.¹

Saint Thomas ne veut pas rendre l'appétit sensitif oisif, mais ordonner ses mouvements.²

Sans doute, il arrive que la passion obscurcisse le jugement, le rende partial et fausse l'estimation de la prudence, dont toute vertu est tributaire. « Ceux qui délibèrent en matière délicate, dit Saluste, doivent être vides de haine, de colère, d'amitié ou de miséricorde. »³

Mais la délibération n'est pas tout. Salluste oublie que la passion peut se comporter de deux façons diverses vis-à-vis du jugement. Il arrive qu'elle le précède et pèse sur lui au point de l'obnubiler, de l'entraîner et de lui faire perdre son indépendance. On ne juge bien de la vérité que dans la paix. Qui se décide sous le coup de la colère risque d'être injuste et violent. Du seul fait qu'elle précède et empêche le jugement, cette passion antécédente est l'ennemi de la raison.

Au lieu de précéder et d'influencer le jugement, la passion peut le suivre de deux manières :

1. par manière de *rejaillissement*. Alors, c'est l'intensité de l'activité rationnelle qui entraîne la sensibilité et le contrecoup passionnel manifeste la véhémence de la raison ;

2. par manière d'*option*. Si la volonté suscite librement la passion, s'en sert en vue d'une activité plus prompte et plus forte, il est clair que la passion-outil travaille à l'embellissement de l'œuvre.⁴

1. « Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. » *Ia IIae*, q.59, a.5.

2. « Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. » *Ibid.*

3. SALLUSTE, *In Catilinario. princip. Orat. Caesar.*

4. « Ad primum ergo. Dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem ; laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. — Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae ; quia scilicet cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis. » *Ia IIae*, q.24, a.3, ad 1.

« Sans passion, dit saint Augustin, on ne peut bien vivre. »¹ Et saint Jean Chrysostome : « Sans colère, ni la science n'avancerait, ni les jugements ne s'exécuteraient, ni les crimes ne seraient empêchés. »²

Il s'ensuit que l'homme normal peut s'attrister modérément du mal. Loin d'être une maladie, cette sorte de tristesse pondérée devient plutôt utile pour la recherche du bien et la fuite du mal.³

Bien plus, la colère peut servir la justice. Celui qui ne se fâche pas à bon escient ne s'insurge pas assez contre le mal.⁴ Rien n'empêche que la colère soit voulue, modérée et utilisée pour une fin supérieure. « Virtutem et furorem erige, » disait Homère.⁵ Mais la colère consécutive au jugement n'est qu'une servante qui rend la victoire plus prompte et plus éclatante.⁶

De même que la passion antécédente diminue le mérite du bien, ainsi elle diminue la culpabilité du mal commis plus ou moins par surprise. Et de même que la passion conséquente augmente le bien en la servant, de la même manière elle aggrave le mal. Qui excite sa passion pour en jouir davantage est plus voluptueux.⁷

Saint Albert montre comment les poètes tablent sur les passions pour opérer la persuasion ou la dissuasion. Philosophes *secundum quid*, ils préviennent le jugement de la raison au moyen des fables qui suscitent la terreur ou l'abomination. Si forte est parfois l'impression produite qu'elle demeure même après la preuve du contraire.⁸

1. « Dum hujus vitae infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus. » S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIV, 4.

2. S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. XI, sup. Matt.*

3. « Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. » *Ia IIae*, q.39, a.3.

4. « Ira est appetitus vindictae. Qui igitur non irascitur in quibus debet irasci sequitur quod non vindicet ea quae oportet vindicare ; quod est vituperabile. » *In IV Ethicorum*, lect. XIII, n.805.

5. « ... quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus ; si autem praecederet, virtutis modum perturbaret. » *De Veritate*, q.26, a.7.

6. « ... unde Gregorius dicit (in V Moral., c.xxxiii ; circa med.) : Curandum sumnoper est, ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina praeceat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam recedat ; tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur. » *De Malo*, q.12, a.1.

7. « Ut praecedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum ; et sic passio diminuit rationem meriti et rationem demeriti ; ... Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem ; et sic passio addit ad meritum vel demeritum, ... » *Ibid.*, q.3, a.11.

8. « Poetae enim nun sunt Philosophi nisi secundum quid : finis enim poetae est persuadere vel dissuadere aliquid ex iis quae praeveniunt iudicium rationis, inducendo terrorem vel etiam abominationem aliquorum, ex aliquibus fabulosis, quae vel terrorem vel abominationem incutiunt, et postea reditur ad rationem ; sicut si aliquis velit persuadere ne comedatur mel, et dicat mel esse choleram quam aliquis vomuit, et ex hoc antequam

De concert avec les Péripatéticiens, Plutarque pense que l'homme a sa part « de ce qui est irraisonnable ». La cause naturelle qui est la source des passions lui est nécessaire :

& pource ne la faut pas ofter ni defraciner du tout, ains feulement la cultiuer, la regir & gouuerner. Pourtāt ne faut-il pas, que la raifon face comme iadis fit Lycurgus le roy de Thrace qui fit couper les vignes pour-
autant que le vin enyuroit : ni ne faut pas qu'elle retrenche tout ce qu'il y
peut auoir de profitable en la paffion, avec ce qu'il y a de dōmageable :
ains faut qu'elle face comme le bon Dieu, qui nous a enfeigné l'vsage des
bonnes plantes, & arbres fruitiers, c'est de retrācher ce qu'il y a de fauage,
& ofter ce qu'il y a de trop, & au demeurāt cultiuer ce qu'il y a d'vtile :
car ceux qui craignent de s'enyrer, ne reſpādent pas le vin en terre : ni
ceux qui craignēt la violēce de la paffiō, ne l'ofte pas du tout, ains la tem-
perent, comme l'on dōpte bien la fierté des bœufs & des cheuaux, pour les
garder de regimber & de fauter : auffi le difcours de la raifon fe fert des
paffions quand elles font bien domptees & biē duites à la main, fans eneruer
ni du tout couper à la racine la partie de l'ame qui eft nee pour feconder
& feruir. . . . [Les passions] fecondent la raifon, & feruēt à roidir les vertus,
comme l'ire moderee fert à la vaillāce, la haine des meſchās fert à la iustice,
l'indignatiō à l'encōtre de ceux qui indignement font heureux : car leur cœur
esleu de folle arrogāce & inſolēce à cause de leur prosperité a befoin d'efre
reprimé, & n'y a perſonne qui voluft, encore qu'il fe peuft faire, feparer
l'indulgence de la vraye amitiē ou l'humanité de la mifericorde, ni le parti-
ciper aux ioyes & aux douleurs de la vraye bien vueillāce & dilection.¹

Présentée sous une forme souple et imagée, la doctrine de Plutarque sur les passions n'est autre que celle d'Aristote. À ce régime, on forme des hommes qui se réjouissent des choses honnêtes et se fâchent des déshonnêtes : « Qui est la plus belle et la plus magnifique fin, qui scauroit estre de la nourriture et éducation d'un enfant de bonne et noble maison. »²

Matière remuante, la sensibilité est donc apte à recevoir l'impression de la raison. Diverses seront les adaptations, car les appétits ne se présentent pas d'une manière univoque devant la raison.³ À diversités de matières, diversités de formes ; à chaque matière son milieu raisonnable spécifique. En somme, tout le travail, en matière de passion, se résume à empêcher que la sensibilité ne soit ballottée d'un

per rationem discernat hoc esse falsum quod dicitur, subito generatur tanta abominatio, quod etiam post iudicium rationis abominetur illud. » D. ALBERTI MAGNI, *Commentarius in Epistolam VII* (Ed. Vivès, vol. 14, 1892, p.910).

1. PLUTARQUE, *op. cit.*, *De la Vertu morale*, p.37.

2. PLUTARQUE, *ibid.*

3. « Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I Eth. [cap.13]. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum. » *Ia IIae*, q.60, a.1.

extrême à l'autre, comme de l'exubérance à l'abattement ; à réfréner les impulsions trop vives contre la raison ; voire à stimuler la sensibilité, dans le cas où elle se sent déprimée par une émotion qui l'empêche de se conformer à la raison.

2. Point de vue de Cicéron sur les passions

Dans les ouvrages oratoires, Tullius rend justice aux passions, s'en sert abondamment pour opérer la persuasion. C'est la partie affirmative de sa théorie sur les passions.

Arrive le moment de philosopher sur l'appétit sensible, notre rhéteur emprunte les arguments stoïciens, met les mouvements de l'irascible et du concupiscible hors la loi, hors nature. Ce dualisme le peint tout entier et nous aide à juger son système.

a) Pour les passions :

Tout comme Aristote,¹ Cicéron trouve que les passions sont les causes qui font varier les hommes dans leur jugement. Une longue expérience et l'habitude des grandes affaires lui ont appris par quels ressorts on parvient à émouvoir les foules. Si la cause civile ou criminelle comporte de grands mouvements, il s'applique à exciter l'amour, la haine, la colère, l'indignation, la pitié, l'espoir, la joie, la crainte, le déplaisir dans l'âme des juges ou des auditeurs.² Dans son *De Oratore*, Cicéron entre dans le détail de chaque passion et donne les moyens de les faire naître.

Le juge est-il calme, sans passion, notre avocat ne pouvant plus compter sur le secours de la nature, se voit réduit à ses propres forces.

Ces émotions, que l'orateur veut communiquer aux juges, doivent paraître sincères et profondes. Et Tullius d'avouer qu'il a vivement ressenti les passions qu'il essayait de faire passer dans les âmes.

Voulez-vous que le juge s'irrite contre votre adversaire, soyez vibrant dans vos paroles, vos pensées, votre voix, vos traits et dans vos larmes.

Ut enim nulla materies tam facilis ad exardescendum est, quae, nisi admoto igni, ignem concipere possit : sic nulla mens est tam ad comprehendendam vim oratoris parata, quae possit incendi, nisi inflammatus ipse ad eam, et ardens accesseris.³

Il ne répugne pas, continue Cicéron, qu'un même homme se livre souvent aux transports de la haine ou de la douleur ou à toute autre mouvement de l'âme, surtout pour des intérêts qui lui sont étrangers.

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 1.

2. *De Oratore*, II, 51.

3. *Ibid.*, 45.

À raison, Tullius compare l'orateur à l'acteur et au poète. Impossible d'exceller dans un rôle sans enthousiasme, sans une inspiration qui tient du délire. Cicéron, lui, joue sans masque, s'impose un rôle bien réel. Il raconte à quelles émotions il a fait appel pour sauver M. Aquillius de l'exil. Dans la péroration de son discours, il ressentit vraiment la pitié dont il voulait pénétrer les autres. Il surveillait l'impression profonde qu'il produisait sur les juges. L'Art¹ le poussa à déchirer la robe de l'accusé pour montrer ses cicatrices. Puis il se mit à verser des larmes, à exhaler des plaintes, à invoquer les dieux. Bref, Cicéron orateur est passé maître dans l'art de mêler la colère, la pitié, les larmes à ses pathétiques discours. Mais ne nous y méprenons pas. La douleur qu'il dit éprouver pour tel client, il l'éprouvera, le cas échéant, pour l'adversaire. Il joue un rôle. D'ailleurs, il est fort mauvais que l'orateur se fâche, mais dans l'ordre qu'il s'en donne l'air. Cicéron explique son truc :

Oratorem vero irasci minime decet, simulare non dedecet. An tibi irasci tum videmur, cum quid in causis acrius et vehementius dicimus? quid? cum jam rebus transactis et praeteritis orationes scribimus, non irati scribimus?

Equis hoc animadvertit? Vincite... num aut egisse unquam iratum Aesopum, aut scripsisse existimamus iratum Accium? Aguntur ista praeclare; et ab oratore quidem melius, si modo est orator, quam ab ullo histrione: sed aguntur leniter, et mente tranquilla.²

Cicéron vient de se décerner un brevet de grand comédien. Or, d'après Diderot, voici les qualités premières d'un véritable acteur :

Moi, je lui veux beaucoup de jugement; il me faut dans cet homme un spectateur froid et tranquille; j'en exige, par conséquent, de la pénétration et nulle sensibilité, l'art de tout imiter, ou, ce qui revient au même, une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles.³

Cicéron orateur « joue de réflexion » et joue si bien qu'il donne l'illusion d'être vraiment ému. Mais l'illusion n'est que pour l'auditoire; il sait bien, lui, qu'il n'est qu'un acteur. Diderot remarque qu'on excelle dans cet art « quand la longue expérience est acquise, lorsque la fougue des passions est tombée, lorsque la tête est calme, et que l'âme se possède. »⁴

1. « Sensi equidem tum magnopere moveri iudices, quum excitavi moestum ac sordidatum senem, et quum ista feci, quae tu Crasse, laudas, non arte, de qua quid loquar nescio, sed motu magno animi ac dolore, ut discinderem tunicam, ut cicatrices ostenderem. » *De Oratore*, II, 47.

2. *Tusculanes*, IV, 25.

3. DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien*, Cambridge, 1922, p.5.

4. DIDEROT, *op. cit.*, p.20.

Au tribunal, dans les assemblées, Cicéron feint la pitié, la crainte ou l'indignation. Il imite la passion. C'est plutôt une affaire de jugement qu'une affaire de sensibilité. Pour en arriver là, il lui a fallu un goût exquis, une étude pénible, une longue expérience, une ténacité de mémoire extraordinaire. Il est évident que la perfection du jeu vient de la vivacité de l'imagination. Le poète et l'orateur ne doivent pas rentrer dans la peau de leur personnage au point d'éprouver des émotions personnelles. Ce serait la mort du jeu. La théorie de la sincérité est fautive au théâtre. L'acteur et l'orateur parlent en figures. Tous deux utilisent les passions et sont ainsi liés à la nature. Mais par l'imagination, l'artiste sort de lui-même. Quant à la forme, il n'est pas rivé à la nature : « *Ars enim quum a natura profecta sit, nisi naturam moveat ac delectet, nihil sane egisse videatur.* » ¹

Cicéron montre comment les yeux, la voix et l'action peuvent rendre les passions avec toutes leurs nuances et leur mobilité.² Mais il met surtout l'accent sur l'action qui peint les mouvements de l'âme, parle un langage intelligible à tous les hommes, car nous éprouvons tous les mêmes passions.³

En somme, notre orateur excelle dans le maniement des passions, parce qu'il a un don particulier d'imagination. De là naît ce qu'il appelle une « clarté convaincante. » ⁴ Tout consiste à bien jouer son rôle. Grand admirateur de Cicéron, Quintilien explique la marche de ce jeu :

Les Grecs appellent *φαντάσιαι* (nous pourrions dire « imagination ») la faculté de nous représenter les objets absents avec tant de fidélité qu'on croit les voir sous ses yeux et devant soi ; quiconque pourra bien créer ces images excellera dans le maniement des passions. On appelle quelquefois *εὐφαντασίωτος* un homme qui se représente très exactement les localités, les paroles, les actions. Nous y réussirons facilement, si nous voulons. Souvent, dans l'oisiveté de notre esprit, parmi nos chimères et ces sortes de rêves que nous faisons tout éveillés, ces images dont je parle se présentent à nous, au point que nous croyons voyager, naviguer, combattre, haranguer des peuples, disposer de richesses que nous n'avons pas ! Ce ne sont plus des rêves, mais des réalités. Cette aberration de notre esprit, pourquoi ne pas la mettre à profit ? ⁵

1. *De Oratore*, III, 51.

2. *Ibid.*, 59.

3. « . . . actio, quae prae se motum animi fert, omnes movet ; iisdem enim omnium animi motibus concitantur, et eos iisdem notis et in aliis agnoscunt, et in se ipsi indicant. » *Ibid.*

4. CICÉRON, *Partitiones oratoriae*, 20.

5. « Quas Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur, has quisquis bene conceperit, is erit in affectibus potentissimus. Quidam dicunt qui sibi res, voces, actus secundum verum optime finget ; quod quidem nobis volentibus facile continget. Nisi vero inter otia animorum et spes inanes et velut somnia quaedam vigilantium ita nos hae, de quibus loquor, imagines prosequuntur, ut peregrinari, navigare, proelia-

Dans ses « propos de table », Plutarque se demande :

Pourquoy est-ce que nous oyons et voyons volontiers ceux qui font les courroucés et fâchés : mais ceux qui le sont au vray, non.

C'est, répond-il, que nous aimons le jeu,

« . . . car ce qui est gentil, aigu et subtil tire à soy la nature de l'homme comme estant son propre, encore que l'on ne luy enseigne point. Pour-
autant donc que celui qui à la verité se courrouce et se fâche, ne monstre
que des passions communes et ordinaires, mais à les représenter et contre-
faire il y a de la dextérité et de la subtilité d'esprit, qui le scait bien faire,
c'est pourquoi nous prenons plaisir à voir l'un, et desplaisir à regarder
l'autre.

Plus loin, il ajoute que « notre entendement se délecte de l'imita-
tion comme de chose qui lui est propre. » C'est l'histoire du pourceau
de Parmenon.

Car on dit que ce Parmenon estoit un qui contrefaisoit excellemment
le grognement du pourceau, dequoy ses compagnons estant envieux s'effor-
çoient à le contrefaire à l'envi de lui. Mais les hommes estans déjà
préoccupés d'une opinion préjugée, disoient : Voilà bon, mais encore n'est-
ce rien au prix du pourceau de Parmenon. Parquoy il y en eut un qui prit
un petit cochon sous son aisselle, et le fit crier : les assistans oyans ce vray
cri se prirent à dire : « Cela n'approche point du pourceau de Parmenon. » ¹

Ainsi, l'imitation dépasse et éclipse la nature.

L'acteur et le rhéteur s'oublent eux-mêmes, se sacrifient à
l'universel. Ils jettent un masque sur leurs traits singuliers, la méta-
morphose s'opère, la passion, l'humanité peut parler. Les Grecs
l'avaient bien compris.²

Manieur de passions, acteur, Tullius l'est jusque dans ses œuvres
philosophiques. Il met son éloquence au service de la philosophie.
Pour ce qui regarde la sagesse, il le cède volontiers (?) à beaucoup
d'autres, mais il se réserve le domaine de l'éloquence.

On comprend dès lors que Cicéron proclame l'art plus sûr que la
nature :

Quod etsi ingeniis magnis praediti quidam dicendi copiam sine ratione
consequuntur, ars tamen est dux certior quam natura. Aliud est enim

ri, populos alloqui, divitiarum, quas non habemus, usum videamur disponere, nec cogitare,
sed facere : hoc animi vitium ad utilitatem non transferemus ? » QUINTILIEN, *Institution
oratoire*, VI, 2.

1. PLUTARQUE, *op. cit.*, *Les propos de table*, I, 5, q. 1, p. 402.

2. « Nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoe-
diisque homines repraesentabant ; persona enim dicta est a personando, quia concavitate
ipsa major necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo
quod ponantur in facie, atque antea oculos obtegant vultum. » *Ia*, q. 29, a. 3.

poetarum more verba fundere, aliud ea, quae dicas, ratione et arte distinguere.¹

Distribuer avec art ses idées, voilà le souci de Tullius. Il y met un soin qui comporte un habile maniement des passions. Il a raison de dire que l'art dépasse la nature. Mais quant à la certitude première, la nature l'emporte sur l'art parce qu'elle est déterminée *ad unum*. C'est pourquoi Aristote compare la certitude de la vertu morale à celle de la nature.²

Autre domaine où Cicéron se tient tout près de la nature, des passions : *la poésie*. Aristote dit que l'épopée, la tragédie, la comédie, la danse sont toutes, d'une manière générale, des *imitations*. Imitations des caractères, des passions, et des actions.³ Dans la tragédie, l'imitation a pour objet des faits propres à exciter la crainte et la pitié.⁴ Principe, âme de la tragédie, la fable suscite des événements pathétiques. Aristote précise que la crainte et la pitié peuvent naître du spectacle ou de l'agencement des faits :

En effet, dit-il, la fable doit être composée de telle sorte que, même sans les voir, celui qui entend raconter les faits, en frémit et en soit pris de pitié. La catharsis qui opère le drame suppose les passions et dans les spectateurs et dans la fable.⁵

Tout cela suppose de grandes dispositions naturelles chez le poète. Cicéron en traite abondamment dans son *Pro Archia*, discours à la louange de l'*ingenium*. Les autres talents dépendent davantage de l'étude et de l'art, tandis que le poète ne doit rien qu'à la nature :

Atqui sic a summis hominibus eruditissimisque accepimus, ceterarum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare : poetam natura ipsa valere, et mentis viribus excitari, et quasi divino quodam spiritu inflari. Quare suo jure noster ille Ennius sanctos pellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur.⁶

C'est la nature sans apprêt qu'il porte aux nues, la nature telle que sortie de la main des dieux. Son *Pro Archia* chante l'art le plus naturel et le plus divin.

Cicéron cite les poètes à tout propos, même dans ses traités philosophiques. Il a rêvé d'être poète et nous a laissé de fort méchants

1. *De Finibus*, IV, 4.

2. « Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa. Unde certior est virtus quam ars, sicut et natura. » *In II Ethicorum* lect. VI, n. 315.

3. ARISTOTE, *Poétique*, 1, 1.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Pro Archia*, 8.

vers. À preuve, ce ronflant panégyrique qui étonne Quintilien ennemi des fausses allitérations :

O fortunatam natam me consule Romam.¹

Retenons ces éloges de l'art le plus naturel pour sourire des sorties lyriques que nous entendrons bientôt contre les poètes corrupteurs. Ce sera le temps de dire : « Mais pourquoi se fâcher contre les poètes ? »² Cicéron parlera alors *contra naturam*.

Grâce à certaines distinctions, Tullius a repêché plusieurs mouvements de l'appétit sensible. En particulier *l'amour* qui, dans sa forme primitive, se confond avec l'instinct de conservation :

Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum, et ad suum statum, et ad ea, quae conservantia sunt ejus status, diligenda : alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur afferre.³

Puis Cicéron célèbre l'amour des parents pour les enfants, car c'est dans cette affection que nous trouvons la première origine de la société qui constitue le genre humain.⁴

Toutes ces amours conviennent au sage. C'est la tendance à se lier d'amitié que Cicéron chante dans son *De Amicitia*. Quoiqu'il réprouve l'amour voluptueux plein de regrets, de soucis, de soupirs, il admet que les passions inspirées par les femmes sont plus autorisées que d'autres.⁵ Par son traité de *l'Amitié* et ses lettres cordiales, Cicéron montre la grande importance qu'il attache à la sympathie des hommes.

b) Contre les passions :

Dans les *Tusculanes*, le *De Finibus* et le *De Officiis*, Tullius condamne toutes les passions, les considère comme des maladies. En somme, il parle comme ses maîtres les Stoïciens, les cite, les commente, se fait violence pour les suivre jusqu'au bout. Pour protéger la raison, la vertu morale, il l'isole, lui interdit tout commerce avec les passions.

Telles que décrites par les Stoïciens, les passions sont moins nature qu'on ne le pense. Genre hybride : moitié opinion, moitié nature.

1. QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, IX, 4.

2. « Sed quid poetis irascimur ? » *Tusculanes*, II, 12.

3. *De Finibus*, III, 5.

4. « Pertinere autem ad rem arbitrantur, intelligi, natura fieri, ut liberi a parentibus amentur : a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur. » *Ibid.*, 19.

5. « Atque, ut muliebres amores omittam, quibus majorem licentiam natura concessit. » *Tusculanes*, IV, 33.

Maladies plutôt. Mais voyons comment les disciples de Zénon envisagent les mouvements de l'appétit sensible. Voici un candidat à la vertu. Il est encore loin du terme.

La vertu n'entre pas dans une âme qui ne soit instruite et apprise, dit Sénèque, et qui ne soit par un assiduel exercice, parvenue à la perfection. Nous sommes bien nés pour cela, mais nous naissons sans cela ; et dans les hommes les meilleurs, avant que tu les enseignes, la matière de la vertu y est bien, mais non pas la vertu.¹

Malheureusement, continuent les Stoïciens, les inclinations primitives n'ont pas persisté. Au contact de la société, elles se sont déformées, exagérées, muées en passions : chagrin, désir, crainte, volupté qui troublent l'âme, entravent le bonheur. C'est la faute des nourrices, des maîtres et surtout des poètes, ces corrupteurs attrayants qui en imposent par leur fausse érudition et brisent les ressorts de la vertu. Faut-il que les Romains soient faibles pour les écouter, les lire, les apprendre par cœur !

Accedunt etiam poetae : qui cum magnam speciem doctrinae, sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur, leguntur, ediscuntur, et inhaerescunt penitus in mentibus. Cum vero accedit eodem, quasi maximus quidam magister, populus, atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate, a naturaque ipsa desciscimus : . . .²

Cicéron trouve qu'il reste toujours quelque trace de venin poétique dans les esprits.³ Suit une charge en règle contre la poésie :

O praeclaram emendatricem vitae, Poeticam! quae Amorem, flagitii et levitatis auctorem, in concilio deorum collocandum putet. De comoedia loquor : quae, si haec flagitia non probaremus, nulla esset omnino. Quid ait ex tragoedia princeps ille Argonautarum ?

Tu me amoris, magis quam honoris, servavisti gratia. Quid ergo ? hic amor Medae quanta miseriarum excitavit incendia ? Atque ea tamen apud alium poetam patri dicere audet, se conjugem habuisse

Illum amor quem dederat, qui plus pollet, potiorque est patre.⁴

On sent que Cicéron admire les poètes et les laisse⁵ à regret pour passer aux professeurs de vertu, aux philosophes.

L'existence de la passion embarrasse les Stoïciens. Ils la définissent « un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contraire

1. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *Epistre XC*, p.184.

2. *Tusculanes*, III, 2.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, IV, 32.

5. « Sed poetas ludere sinamus ; . . . » *Ibid.*, III, 33.

à la nature. »¹ D'autres disent que la passion est un élan trop violent et par trop violent ils entendent qui s'écarte par trop de l'équilibre naturel.²

Sénèque précise que tout ébranlement de l'âme n'est pas une passion :

Rien de ce qui efmeut nostre ame fortuitement, & fans y penfer, ne doit estre appelé paffion. L'ame (fi ie dois dire ainfi) fouffre pluftoft en cela, qu'elle n'agit. La paffion donc eft, non point de s'efmouuoir à l'apparence des chofes qui fe prefentent : mais de fe laiffer mener à ce premier mouuement fortuit, & de le fuiure : car fi quelqu'yn pense que la palleur qui vient au vifage, & les larmes qui coulent des yeux, l'aiguillon & chatouillement de la chair, les profonds foufpirs, les yeux foudain eftincellans, & tels autres mouuements, foient fignes & marques de la paffion de l'ame, il fe trompe, & ne cognoift point que ce n'eft qu'un eflancement du corps.³

Pour qu'on sache comment les passions commencent, croissent et se haussent, Sénèque explique qu'il y a trois mouvements dans la colère : un premier qui est préparatif de l'affection ; un second où la volonté se laisse vaincre et un troisième hors de soi et indomptable.

Telle que définie par Sénèque la colère ne peut exister chez le sage. La page où il s'élève contre l'absurdité de l'ire vaut la peine d'être citée *in extenso*.

D'auantage, fi c'est le deuoir de l'homme fage de fe courroucer contre les vices, il fe courroucera plus fort, & plus fouuent contre les plus grands, d'où s'enfuit que le fage feroit non feulement quelquefois courroucé, mais fubiect entierement à la cholere. Mais fi nous croyons qu'une grāde & frequente cholere ne fe puiffe loger dans l'ame du fage, pourquoy eft ce que nous ne le defchargeons & deliurons entierement de ceste paffion ? Car il ne pourroit tenir aucune mefure. Si pour les fautes d'un chacun il luy eftoit force de fe mettre en cholere, parce que ou il feroit iniufte s'il fe courrouçoit egaleement contre les vices inegaux : ou il feroit infiniment fubiet à cholere, s'il s'efchauffoit fort afprement, toutes les fois que les crimes meriteroient qu'il fe mift en cholere. Et qu'y a-il de plus deshoneste, que de voir l'affection du fage depēdre de la mefchanceté d'autrui ? Ce vertueux Socrates ne pourroit plus rapporter dans fa maifon le mefme vifage qu'il auoit en fortant dehors.

D'auantage, fi le fage fe doit courroucer contre les actes vilains & deshonestes, & s'efmouuoir & facher à toutes mefchancetez qu'il verra faire, il n'y a rien au monde fi miferable qu'un homme fage. Tout le temps de fa vie fe paffera en cholere & en facherie.⁴

1. « Est igitur Zenonis haec definitio ut perturbatio sit, quod πᾶθος ille dicit, auersa a recta ratione, contra naturam, animi commotio. » *Tusculanes*, III, 6.

2. « Quidam breuius, perturbationem esse appetitum vehementiorem ; sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. » *Ibid.*

3. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *De la Cholere*, l.1, p.366.

4. *Ibid.*

Après avoir énuméré les occasions de fâcheries, Sénèque conclut qu'il faut chasser toute colère : « elle ne peut de rien servir ».

Cependant, ce philosophe romain approuve qu'un orateur fasse semblant d'être courroucé : « car souvent ce que les vraies et naturelles passions n'ont pu faire, les imitations de telles passions l'ont obtenu ».¹

De tels propos ressemblent à ceux de Cicéron. En somme, Sénèque et Tullius chassent les passions de l'âme du sage et permettent à l'artiste de les utiliser pour amuser l'auditoire et gagner la bienveillance des juges.

Quand il s'agit de passions, Tullius préfère le mot « trouble » au mot « maladie ». Il énumère quatre sortes de troubles avec des subdivisions : la tristesse, la crainte, l'appétit sensuel et la joie.² Dans les *Tusculanes*, il groupe ces troubles deux par deux :

1. *les passions dévorantes* : le chagrin et la crainte ;
2. *les passions moins revêches* : l'avidité et la vaine allégresse qui ne sont pas fort éloignées de la folie.³

Toutes ces passions, dès le moment où elles prennent corps, renferment des éléments redoutables d'infection.

Effets des passions :

À leurs effets nocifs se reconnaît la malignité des passions. Ces troubles rendent amère et misérable la vie des insensés. Et Cicéron de montrer l'état hideux d'un homme dominé par la tristesse, la crainte ou la colère :

Quid autem est non miserior solum, sed foedius etiam et deformius, quam aegritudine quis afflictus, debilitatus, jacens ? cui miseriae proximus est is, qui appropinquans aliquod malum metuit, exanimatusque pendet animi. Quam vim mali significantes poetae, impendere apud inferos saxum Tantalum faciunt,

Ob scelera, animique impotentiam et superbiloquentiam. Ea communis poena stultitiae est : omnibus enim, quorum mens abhorret a ratione, semper aliquis terror impendet. Atque ut hae tabificae mentis perturbationes sunt, aegritudinem dico et metum : sic hilariores illae, cupiditas avide semper aliquid expetens, et inanis alacritas, id est, laetitia gestiens, non multum differunt ab amentia.⁴

Fidèle à son principe, Cicéron va jusqu'à dire que l'état d'une âme qui ne se contient pas de joie est immoral au même titre que l'état de celle qui se contracte dans la douleur.⁵

1. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *De la Cholere*, I, 1, p. 366.

2. *De Finibus*, III, 10.

3. *Ibid.*

4. *Tusculanes*, IV, 16.

5. « ... eodem enim vitio est effusio animi in laetitia, quo in dolore contractio : ... » *Ibid.*, 31.

Pour rendre leur système plus réaliste, les Stoïciens établissent une analogie entre les maladies de l'âme et celles du corps. L'homme tiraillé par les passions se trouve en perpétuel mouvement. C'est un vaincu, un esclave.

Licet ora ipsa cernere iratorum aut eorum, qui aut libidine aliqua aut metu commoti sunt, aut voluptate nimia gestiunt : quorum omnium vultus, voces, motus statusque mutantur.¹

Cette dernière remarque s'accorde avec la doctrine péripatéticienne qui souligne les altérations corporelles consécutives à la passion.²

Pour rester logiques avec eux-mêmes, les Stoïciens soutiennent que le sage est exempt de passions. Autrement, il ne connaîtrait pas la félicité, la joie parfaite.³ Jamais l'âme du sage ne se boursouffle de colère, ne sombre dans le chagrin, ne s'exalte de folle allégresse. Une grande âme se reconnaît au mépris des passions.⁴

Après tout cela, regardons le portrait que Cicéron trace du sage. Il lui donne une *ardeur passionnée* pour la recherche de la vérité, une grande *joie* dans la contemplation de la vérité, un *désir* enflammé de modeler sa pensée sur celle des dieux immortels, des relations *d'amitié* qui lui assurent un dévouement absolu dans toutes les circonstances de la vie (*tristesse*). Le voilà comblé de plaisir et de félicité⁵ mais non exempt de passions.

Causes des passions :

Les Stoïciens estiment que les passions procèdent du jugement et de l'opinion. D'une part, la joie et le désir reposent sur l'opinion qu'on a affaire à des biens actuels ou futurs ; d'autre part, la crainte et le chagrin viennent de l'opinion qu'il s'agit de maux présents ou à venir. C'en est assez pour montrer combien les passions sont vicieuses et volontaires.⁶

La cause initiale des passions est une faiblesse de l'âme. D'abord passagères et instables, les passions se transforment peu à peu en maladies de l'âme. Une fois fixées, elles deviennent indéracinables.

1. *De Officiis*, I, 4.

2. *Ia*, q.20, a.1, ad 1.

3. *Tusculanes*, V, 16.

4. « ... ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio ». *De Officiis*, I, 4.

5. *Tusculanes*, V, 24-25.

6. « Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intelligatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Est igitur aegritudo, opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur. Lætitia, opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur. Metus, opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur. Libido, opinio venturi boni, quod sit ex usu, jam praesens esse atque adesse. » *Ibid.*, IV, 7.

D'ordinaire, Cicéron s'en prend à l'opinion que les Stoïciens considèrent comme « un faible acquiescement de l'esprit à quelque idée, dont il a été frappé. »¹

Au début des *Tusculanes*, Cicéron va à la racine première des passions qui est le corps, les sens :

Cumque corporis facibus inflammari soleamus ad omnes fere cupiditates ; eoque magis incendi, quod iis aemulemur, qui ea habeant, quae nos habere cupiamus : profecto beati erimus cum corporibus relictis, . . .²

À ce compte, les passions seraient naturelles. Néanmoins, Cicéron souhaite la dissolution de cet appétit sensible.

Remède aux passions :

Nous avons vu que les Péripatéticiens appellent les passions naturelles et soutiennent qu'elles peuvent coopérer à notre bien. Les Stoïciens s'élèvent contre cette doctrine en s'appuyant sur la définition de la passion :

Perturbatio sit aversa a ratione, contra naturam, animi commotio ; vel brevius, ut Perturbatio sit appetitus vehementior : vehementior autem intelligatur is, qui procul absit a naturae constantia.³

Ce principe posé, les Péripatéticiens ne font, avec leurs âmes enflammées et leurs « pierres à aiguiser de la vertu » qu'emprunter aux décors de la rhétorique.⁴

À la place des troubles de l'âme, les Stoïciens mettent trois bonnes passions. Au lieu de la cupidité, la volonté qu'ils définissent un désir conforme à la raison ;⁵ au lieu de la folle exubérance, la joie ; au lieu de la crainte, la circonspection. Quant à la tristesse, aucun état d'âme ne lui correspond chez le sage. Les Stoïciens bannissent même la tristesse modérée. Pourquoi le sage s'attristerait-il ? Aucun mal ne saurait lui arriver, puisqu'il possède l'unique bien, la vertu.

Heureusement, les maladies de l'âme sont curables, dit Cicéron, car l'âme recèle en cela-même sa propre thérapeutique.

Sed quoniam suspicor te non tam de sapiente, quam de te ipso quaerere, (illum enim putas omni perturbatione esse liberum, te vis ;) videamus quanta sint quae a philosophia remedia morbis animorum adhibeantur. Est enim quaedam medicina certe : nec tam fuit hominum generi infensa

1. « Sed quae iudicia, quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt . . . » *Tusculanes*, IV, 7.

2. *Ibid.*, I, 19.

3. *Ibid.*, IV, 21.

4. « . . . illa quidem ex rhetorum pompa, ardore animorum, cotesque virtutum ». *Ibid.*

5. « Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. » *Ibid.*, 6

(9)

atque inimica natura, ut corporibus tot res salutare, animis nullam inveniunt : de quibus hoc etiam est merita melius, quod corporum adjuncta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est.¹

À diverses passions, divers traitements. Qu'il s'agisse de n'importe quelle passion, on peut obtenir un effet apaisant en se persuadant que, à l'origine de sa joie ou de son désir, il n'y a pas de bien, pas plus qu'il n'y a de mal à l'origine de la crainte et du chagrin. La guérison sera parfaite si l'on arrive à démontrer qu'en elles-mêmes les passions sont vicieuses et ne renferment rien de naturel et de nécessaire.²

Bref, le traitement consiste à extirper la passion. C'est possible, puisqu'elle relève de l'opinion, qu'elle est délibérément contractée, donc volontaire.³ À ceux qui se plaignent de la difficulté de l'entreprise, Sénèque répond :

Sçais-tu pourquoi nous ne pouvons faire cela ? Parce que nous ne croyons pas que nous le puissions faire. Et à dire la vérité, il en va tout autrement en effet. Nous foudroyons nos vices, parce que nous les approuvons. Nous aimons mieux les excuser, que les chasser. Nature nous a donné assez de puissance si nous voulons nous en servir, & si nous voulons ramasser nos forces, & les employer pour nous, & non point contre nous. Ce n'est que faute de bonne volonté : Mais notre excuse est que nous ne pouvons pas.⁴

Au fond, Sénèque demande à la nature de se détruire elle-même.

La thèse des Stoïciens s'applique même à l'amour auquel ils ne reconnaissent rien de naturel. Si l'amour était naturel, tous le monde serait amoureux.

Haec inconstantia mutabilitasque mentis, quem non ipsa pravitate deterreat ? Est enim illud, quod in omni perturbatione dicitur, demonstrandum, nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam. Etenim si naturalis amor esset ; et amarent omnes, et semper amarent, et idem amarent : neque alium pudor, alium cogitatio, alium satietas deterreret.⁵

1. *Tusculanes*, IV, 27.

2. « Sed omnis ejusmodi perturbatio animi placatione abluatur illa quidem ; cum doceas, nec bonum illud esse, ex quo laetitia aut libido oriatur : nec malum, ex quo aut metus, aut aegritudo. Verumtamen haec est certa et propria sanatio, si doceas, ipsas perturbationes per se esse vitiosas, nec habere quidquam aut naturale, aut necessarium : ut ipsam aegritudinem leniri videmus, cum objicimus moerentibus imbecillitatem animi effeminati, cumque eorum gravitatem constantiamque laudamus, qui non turbulente humana patientur. » *Ibid.*, 28.

3. « Est enim illud, quod in omni perturbatione dicitur, demonstrandum, nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam. » *Ibid.*, 35.

4. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *Epistres CXVI*, p.235.

5. *Tusculanes*, IV, 35.

Même raisonnement pour les autres passions, notamment pour la tristesse qui exclut le courage, le bon usage de la raison. Que si la tristesse paraît d'abord indéracinable, on finit par la vaincre en la méprisant. Avez-vous perdu un enfant : vous vous consolerez à la longue et comprendrez combien vous aviez tort de vous chagriner, d'entretenir une opinion trompeuse.

Similiter commemorandis exemplis, orbitates quoque liberorum praedicantur : eorumque, qui gravius ferunt, luctus aliorum exemplis leniuntur. Sic perpressio caeterorum facit, ut ea, quae acciderint, multo minora, quam quanta sint existimata, videantur. Ita fit sensim cogitantibus, ut quantum sit ementita opinio, appareat.

Atque hoc idem et Telamo ille declarat,

Ego cum genui, morituum scivi :

Et Theseus,

Futuras mecum commentabar miseras :

Et Anaxagoras,

*Sciebam me genuisse mortalem.*¹

On ne peut s'empêcher de frémir devant cette cruauté.

Sénèque donne l'exemple d'un père courageux en la mort de son fils : « Quand je l'engendrai, je savais bien dès lors qu'il devait mourir . . . C'est pour cela que je l'ai mis au monde. »²

Conséquences du système stoïcien :

Il est temps d'interrompre les Stoïciens et de leur montrer les fâcheuses conséquences de leur doctrine. Ils bouleversent la nature et se mettent en posture incessante de contradiction. Ils oublient que l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Pour eux, avoir l'esprit consterné par un mal présent, ce qui est le fait du chagrin, paraît contraire à la raison et à la vertu. Ils ne comprennent pas que l'appétit sensible puisse s'attrister modérément d'un mal en se conformant à la raison. Tel est pourtant le fait de la vertu.³

Plutarque s'empporte contre les Stoïciens : dire que la passion vient de l'opinion est une folie. L'évidence, le sens commun publient le contraire :

. . . car il n'y a perfonne qui en foy-mefme ne fente vne mutation de concupifcence en iugemēt, & à l'oppofite auffi de iugement en concupifcence: & voyōs que l'amant ne ceffe point d'aimer, encore qu'en fon entēdemēt il difcoure & iuge, qu'il fe faille departir de l'amour, & luy refifter, ni derechef auffi ne fort-il point du difcours & du iugement, quand il fe lafche & fe laiffe aller à fa cupidité, ains lors que par la raifon il combat à l'encontre

1. *Tusculanes*, III, 24.

2. SÉNÈQUE, *De la Consolation*, p.449.

3. « Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur. »
Ia IIae, q.59, a. 3.

de la passion, il est encore actuellement en la passion : & semblablement à l'heure même qu'il se laisse vaincre de la passion, il voit & connaît par le discours de la raison, le péché qu'il commet : de manière que ni par la passion il ne perd point la raison, ni par la raison il n'est point délié de la passion, ainsi branlant tantôt en un côté & tantôt en l'autre, il demeure neutre, méfroyen, & commun entre les deux.¹

En confondant les passions avec le discours de la raison, les Stoïciens biffent le concupiscible et l'irascible et, du même coup, chassent toutes les passions et les vertus morales qui s'y rapportent. Au lieu de bien régler l'âme, ils la mutilent. À cause du fol amour, ils veulent chasser tout amour. Empêche-t-on l'homme de courir, dit Plutarque, parce qu'il lui arrive parfois de chopper ?² Les Stoïciens ont raison de blâmer toutes les affections désordonnées, mais ils ont tort de bannir toutes les passions.

Le grand tort des Stoïciens consiste à ne pas distinguer entre le sens et l'intelligence ni, par suite, entre l'appétit sensible et l'appétit intellectuel. Voilà pourquoi ils ne réussissent pas à démêler les passions de l'âme des mouvements de la volonté. D'après eux, sont volontaires tous les mouvements que gouverne la raison, passionnels ceux qui échappent au contrôle. Dans ces conditions, on comprend que Tullius ait appelé les passions des maladies de l'âme. Il raisonne comme suit : « Ceux qui sont malades ne sont pas sains ; et ceux qui ne sont pas sains sont insensés. »³

Au bout du compte, Cicéron oublie la nature véritable de l'homme. De ce que la raison pure est plus parfaite en soi que l'appétit sensitif, il a conclu à faire fi de ce dernier. Autre pourtant est la perfection en soi et la perfection de tel être. Or le bien de l'homme n'est pas uniquement dans la raison, mais dans l'intégrité de sa nature. Impossible de le perfectionner en le mutilant. Loin de diminuer le bien humain rationnel, la passion bien réglée l'augmente et l'épanouit.

Considérant toutes les passions comme mauvaises, les Stoïciens voient en elles une diminution de la bonté de l'acte humain, car par son mélange avec le mal le bien diminue ou disparaît complètement. Tout cela est vrai si les passions ne sont que des mouvements désordonnés de l'appétit sensitif, des troubles, des maladies. Mais si nous

1. PLUTARQUE, *op. cit.*, *De la Vertu morale*, p.34.

2. *Ibid.*, p.37.

3. « Stoici enim non discernabant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde nec discernabant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo ; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in III libro *De Tusculanis Quaestionibus* [cap.4], omnes passiones vocat animae morbos. Ex quo argumentatur quod qui morbosus sunt, sani non sunt ; et qui sani non sunt, insipientes sunt. Unde insipientes insanos dicimus. » *Ia IIae*, q.24, a.2.

appelons passions tous les mouvements de la sensibilité, alors la perfection de l'homme exige que les passions, elles aussi soient réglées par la raison.¹

En somme toutes les erreurs et tous les contredits des Stoïciens et de leur disciple Cicéron viennent d'un faux départ : l'incompréhension du concept de nature.

Tout autre est le procédé de Plutarque. Au début de son traité sur les opinions des philosophes, il se demande : « Qu'est-ce que la nature ? » Il répond en donnant et en commentant la définition d'Aristote :

Pvis donc que nous auons propofé d'efcrire & de traicter de la philofophie naturelle, ie penfe qu'il foit neceffaire de declarer premierement que c'eft que Nature : car il n'y auroit point de propos de vouloir entrer en difcours de chofes naturelles, & d'ignorer d'entree ce que fignifie nature. C'eft donc felon l'aduis & opinion de Ariftote, le principe de mouuement & de repos, de ce en quoi elle eft premierement & non par accident : car toutes les chofes que l'on void, qui ne fe font ni par fortune, ni par neceffité, & ne font point diuines, ni n'ont aucune de ces caufes efficientes, s'appellent naturelles, & ont vne nature propre & peculiere, comme la terre, le feu, l'eau, l'air, les plantes, les animaux. Et d'auantage ces autres chofes que nous voyons s'engendrer ordinairement, comme pluyes, grefles, foudres, vents & autres femblables, ont quelque principe & commencement, car elles n'ont pas leur eftre de toute eternité, ains ont quelque cōmencement : & femblablement les animaux & les plantes ont auffi principe de leur mouuement, & ce premier principe-la, c'eft la Nature, & non feulement principe de mouuement, mais auffi de repos : car tout ce qui a eu principe de mouuement, auffi peut-il auoir fin, & pour cefte raifon nature eft le principe de repos & de mouuevement.²

Il fait bon remonter aux premiers principes en compagnie du vieux Plutarque.

Au demeurant, il ne faudrait pas croire qu'en pratique les Stoïciens rejettent toutes les passions. Au dire de saint Augustin, ils n'ont que le privilège d'avoir raffiné sur les mots. À ce compte, ce qui les

1. « . . . Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem ; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conueniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. » *Ia IIae*, q. 24, a.3.

2. PLUTARQUE, *op. cit.*, *Des opinions des philosophes*, 1, p.447.

sépare des disciples de Platon et d'Aristote, c'est la manière de s'exprimer et non le fond des choses.¹

CONCLUSION

Au terme de notre étude, il importe de juger la position de Tullius vis-à-vis du concept de nature. Pour le faire adéquatement, une distinction s'impose, car Cicéron demeure un homme complexe. Artiste exceptionnel et philosophe éclectique, il mérite beaucoup de respect et d'admiration. La nature lui apparaît sous un jour différent, parce qu'il la considère tantôt comme *orateur* et tantôt comme *moraliste*.

I. CICÉRON STOÏCIEN ET LE CONCEPT DE NATURE

Quoiqu'il prétende faire l'éducation philosophique de ses compatriotes, Cicéron moraliste ne réussit pas à élucider le concept de nature. Ses idées sur les passions sont floues, parfois en contradiction avec l'expérience. À travers le miroir stoïcien les passions lui apparaissent comme des maladies. Rien d'étonnant qu'il répète les condamnations de Zénon et de Posidonius, qu'il convertisse la nature avec *ratio ut ratio*. En réservant le mot nature pour ce qu'il y a de plus noble en nous, Cicéron mutile l'être humain, fait bon marché de l'appétit sensitif, partant des vertus morales qui le rectifient. Il semble concevoir le rôle primordial du concept de nature en toute réflexion sérieuse sur la vie, mais n'arrive pas à se débarrasser des erreurs stoïciennes.

Dans l'examen du concept de nature, Cicéron n'a pas trouvé de mesure, de lumière véritable. Aussi bute-t-il au seuil même de la définition du mot nature. Pour exploiter le contenu de ce terme, pour faire œuvre de science, il aurait dû partir de la définition des *Physiques*.

Comme professeur de philosophie, il s'adresse au grand public, écrit des œuvres de vulgarisation où brillent toutes les ressources de l'art oratoire. Grâce à son éloquence, Cicéron échappe à la sombre rigueur de Zénon. Par sa façon pittoresque de raisonner, son habileté à citer les poètes et les sages de toutes les écoles, son stoïcisme devient brillant, sa philosophie mouvementée comme un drame et un procès. Cicéron avocat apparaît souvent dans les *Tusculanes*, le *De Finibus* et le *De Officiis*. Artiste rompu aux mœurs de la rhétorique, il plaide

1. « Ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet vocentur, seu bona, seu commoda, paritamen aestimatione pensentur, nec in hac quaestione Stoici delectentur, nisi novitate verborum. Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passionibus animi, an ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam platonicos et peripateticos sentire existimo, quantum ad vim, rerum attinet, non ad vocabulorum sonum. » S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, IX, ch.4.

une cause jusque dans ses traités de philosophie. Ce n'est plus qu'une distinction fine et élégante.

Même à l'intérieur de la rhétorique, Cicéron passe à côté quand il s'agit de définir sa discipline. Il nous la présente comme quelque chose d'universel, c'est-à-dire de plus grand qu'on ne pense, quelque chose qui demande une immense réunion d'études et de talents :

Sed nimirum majus est hoc quiddam, quam homines opinantur, et pluribus ex artibus studiisque collectum.¹

En pratique Cicéron n'accepte pas les conséquences du système stoïcien. Dans la vie ordinaire, il se comporte comme tout le monde. Il aime éperdument la gloire, se fâche contre Antoine, s'attriste de la mort de Tullia, tremble devant ses persécuteurs. Ainsi la nature reprend ses droits.

Les flottements et les erreurs philosophiques de Cicéron invitent à l'approfondissement du thomisme, aident à cerner de près la vérité. C'est là sa manière négative de nous faire réfléchir sur le concept de nature.

Mais il y a mieux : *Tullius orateur* suit la nature et nous la présente sous un angle lumineux et vraiment positif.

II. CICÉRON ORATEUR ET LE CONCEPT DE NATURE

Le domaine propre de Cicéron demeure l'éloquence. À la rigueur, il souffre qu'on le dépasse sur le terrain philosophique, mais qu'on n'essaie pas de lui disputer les honneurs de l'éloquence : il a droit de se croire là comme dans sa sphère :

Nec vero arroganter hoc dictum existimari velim. Nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, v videor id meo jure quodam modo vindicare.²

Par tempérament, Cicéron se classe dans la ligne de la nature. Chez lui l'art judiciaire est fortement enraciné dans la nature. Voilà sa pente. Il a beau fréquenter les cénacles philosophiques, jamais il ne réussit à faire de la science pure. En lui la spontanéité est si véhémence qu'elle étouffe la science. D'ailleurs ce sont là deux modes opposés qu'il est rare de rencontrer à un degré éminent chez un même individu. « *Natura contra rationem dividitur* », ³ dit saint Thomas.

Si *Tullius* ne réussit pas à définir la nature, il sait la décrire magnifiquement. Ici, le génie (*ingenium*), l'expérience (*exercitatio*) le servent

1. *De Oratore*, I, 4.

2. *De Officiis*, I, 1.

3. SAINT THOMAS, Suppl. q.65, a.1, ad 3.

à merveille. Nul peut-être ne porte plus loin que Cicéron l'art d'émouvoir les passions. Il a consigné ses précieuses expériences dans ses traités de rhétorique.

Le *De Oratore* nous initie aux secrets de son génie et de son art. Ce qu'il dit ici de la nature est véridique. C'est la nature perfectionnée par l'art qui enseigne. Cicéron se fait l'adversaire de quiconque attribue à l'art une importance exagérée et ose lui donner le pas sur la nature. On ne devient pas orateur à coups de règles et de recettes. D'abord il y a un don de nature, puis la formation personnelle de l'orateur vient prolonger la nature. L'œuvre oratoire de Cicéron donne une large place à l'étude des passions humaines. S'il excite ou calme à son gré les mouvements de l'appétit sensitif, c'est qu'une longue expérience lui a permis d'approfondir le cœur de l'homme et les ressorts qui le font agir.

Parle-t-il comme orateur, Cicéron livre les trésors de son expérience et ne se trompe pas sur le jeu des passions. Il écrit *ex abundantia*, comme un artiste de génie et de longue carrière, non pas comme un savant *simpliciter*.

Dans son domaine propre, Cicéron est un maître qui dispose à l'étude de la *Poétique* et de la *Rhétorique* d'Aristote, celles-ci œuvres de science authentique. Pour se convaincre de la véracité de cette assertion, il suffit d'ouvrir le *De Oratore* au chapitre consacré à la métaphore. Cicéron compare les expressions figurées aux vêtements que l'homme imagina d'abord pour se défendre contre la rigueur des saisons, et qu'ensuite l'opulence consacra à sa parure. Ainsi la nécessité engendra les figures, le plaisir et l'agrément en répandirent l'usage. Parmi les tours métaphoriques, les uns sont des signes d'indigence, mais d'autres plus hardis répandent de l'éclat sur le style :

Tertius ille modus transferendi verbi late patet, quem necessitas genuit, inopia coacta et angustiiis ; post autem delectatio jucunditasque celebravit. Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem : sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis.¹

Après ce bref inventaire, Cicéron donne une définition circonstanciée de la métaphore qui n'est autre qu'une comparaison abrégée et renfermée dans un mot mis à la place d'un autre. Il fournit des exemples, précise les conditions requises pour que la métaphore fasse plaisir, apporte plus de force ou de concision à la pensée :

Similitudinis est ad verbum unum contracta brevitās, quod verbum in alieno loco, tanquam in suo, positum, si agnoscitur delectat ; si simile nihil habet, repudiatur.²

1. *De Oratore*, III, xxviii.

2. *Ibid.*, III, xxxix.

Puis il se demande avec étonnement pourquoi les métaphores plaisent toujours plus que les mots propres et simples. La réponse à cette question nous semble l'une des plus belles pages du traité. Page qui insiste sur les charmes de l'imagination ; sur le plaisir de trouver dans un seul mot l'objet et son image ; sur la magie des métaphores qui rendent comme sensible à l'intelligence ce que la vue ne peut apercevoir :

Atque hoc in genere persaepe mihi admirandum videtur, quid sit, quod omnes translatis et alienis magis delectentur verbis, quam propriis et suis. Nam si res suum nomen et proprium vocabulum non habet, et pes in navi, ut nexum, quod per libram agitur, ut in uxore divortium ; necessitas cogit, quod non habeas, aliunde sumere : sed in suorum verborum maxima copia, tamen homines aliena multo magis, si sunt ratione translata, delectant. Id accidere credo, vel quod ingenii specimen est quoddam, transilire ante pedes posita, et alia longe repetita sumere ; vel quod is, qui audit, alio ducitur cogitatione, neque tamen aberrat, quae maxima est delectatio ; vel quod singulis verbis res ac totum simile conficitur ; vel quod omnis translatio, quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum qui est sensus acerrimus. Nam et odor urbanitatis, et mollitudo humanitatis, et murmur maris, et dulcedo orationis, sunt ducta ceteris sensibus ; illa vero oculorum multo acriora, quae ponunt paene in conspectu animi, quae cernere et videre non possumus. Nihil est enim in natura rerum, cujus nos non in aliis rebus possimus uti vocabulo et nomine ; unde enim simile duci potest (potest autem ex omnibus), indidem verbum unum, quod similitudinem continet, translatum, lumen affert orationi. » ¹

Enfin, comme le principal mérite des métaphores est de frapper les sens, Cicéron met l'orateur en garde contre les images ignobles et inexactes. Et le chapitre se clôt sur une exhortation à la réserve et à la modestie.

Après cela, on peut ouvrir la *Poétique* d'Aristote qui parle brièvement et scientifiquement de la métaphore. Les « rapports d'analogie » et les différents modes de métaphore paraissent moins compliqués. Trop souvent, la science rebute parce qu'on a brûlé les étapes dans l'ordre de l'acquisition. Il est à souhaiter que Cicéron occupe une place d'honneur dans l'enseignement des belles-lettres ; non seulement à cause de l'harmonie de son verbe, mais pour l'examen de sa riche expérience dans le domaine des passions. Des maîtres comme saint Augustin et saint Thomas citent souvent Tullius comme une autorité. C'est qu'ils partent eux-mêmes des *communia*, de l'expérience, pour s'élever doucement jusqu'à la définition. Cicéron perçoit plusieurs secrets de la nature. Il fait bon le consulter, parce que son génie et son expérience ne trompent pas sur les principes généraux. Il connaît et juge les passions moins bien que le savant véritable, mais beaucoup mieux qu'un orateur ordinaire. Ses traités de rhétorique sont des

1. *De Oratore*, III, XI.

chefs-d'œuvre que les gens de lettres et même les philosophes n'ont pas fini d'exploiter.

Le Cicéron le plus utile, le plus original et le plus près de la nature est l'auteur du *De Oratore*. Disciple de Zénon, il mutile la nature et ne fait que rééditer les erreurs des Stoïciens ; artiste, il suit la nature, enseigne comment la développer, l'émouvoir ou la calmer. Voilà une œuvre positive. Sans définir le concept de nature, Cicéron l'illustre, donne des exemples d'une richesse inépuisable. À lui donc toute la gloire du rhéteur ! Comme tel, il sert bien la nature et mérite qu'on lui dresse un monument avec cette inscription trouvée dans son sépulcre : « Ave, Marcus Tullius ! »

MÈRE MARIE-EMMANUEL CHABOT, O.S.U.

Ouvrages reçus à la Rédaction

- CRANZ, F. EDWARD. **An Essay on the development of Luther's thought on Justice, Law, and Society.** Issued as an extra number of the Harvard Theological Review. Un volume broché (15×23 cm) de 197 pages. Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- FLICK, MAURIZIO, S.I., ALSZEGHY, ZOLTAN, S.I. **Il Creatore.** L'inizio della salvezza. Nuovo Corso di teologia cattolica. Un volume broché (18×26 cm) de 470 pages. Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1959.
- FRAGATA, JULIO, S.J. **A Fenomenologia de Husserl.** Como fundamento da Filosofia. Estudos publicados pela Faculdade de Filosofia de Braga. Un volume broché (16×21 cm) de 286 pages. Livraria Cruz, Rua D. Diogo de Sousa, 133. Braga, Portugal, 1959.
- AB IRAGUI, P. SERAPIUS, O.F.M.Cap., DE ABARZUZA, P. XAVERIUS, O.F.M. Cap. **Manuale Theologiae Dogmaticae.** Vol. I — *Theologia Fundamentalis*. Un volume broché (17×24 cm) de 637 pages. Ediciones STUDIUM, Madrid, 1959.
- DE LAGARDE, GEORGES. **La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge.** T. II — Secteur social de la Scolastique. Un volume broché (17×26 cm) de 343 pages. Éditions Nauwelaerts, 2 place Cardinal-Mercier, Louvain, Belgique, 1959.
- LUMBRERAS, PETRUS, O.P. **De Vitiis et Peccatis** (1a 2ae 71-89). Praelectiones Scholasticae in Secundam Partem D. Thomae. Un volume broché (16×22 cm) de 198 pages. Pontificium Athenaeum « Angelicum », Romae, 1957.
- LUMBRERAS, PETRUS, O.P. **De Statibus Hominum Variis** (2a 2ae 171-189). Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae. Un volume broché (16×22 cm) de 224 pages. Pontificium Athenaeum « Angelicum », Romae, 1957.
- MARTIN, WM OLIVER, PH.D. **Metaphysics and Ideology.** The Aquinas Lecture 1959. Un volume relié (12×19 cm) de 88 pages. Marquette University Press, Milwaukee, 1959.
- REGIS, L. M., O.P. **Epistemology.** Translated by Imelda Choquette Byrne. Un volume relié (14×21 cm) de 550 pages. New-York, The Macmillan Company, 1959.
- SCHUTZ, ROGER. **Vivre l'aujourd'hui de Dieu.** Un volume broché (12×15 cm) de 145 pages. Les Presses de Taizé, Taizé, France, 1959.
- SCIACCA, MICHELE-F. **Acte et Être.** Traduit de l'italien par Francis Authier. Un volume broché (12×19 cm) de 226 pages. Aubier, Éditions Montaigne, 1958.

THURIAN, MAX. **L'Eucharistie.** Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession. Collection Communauté de Taizé. Un volume broché (14×21 cm) de 280 pages. Delachaux et Niestlé S.A., 32, rue de Grenelle, Paris (VII^e), 1959.

ZARAGUETA, JUAN. **Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta anos de mi labor filosófica.** Instituto « Luis Vives » de Filosofía. Un volume broché (14×20 cm) de 178 pages. Madrid, 1958.

SOMMAIRE DES REVUES

ANGELICUM, publiée par le Collège Pontifical « Angelicum », Rome : **Vol. XXXV, fasc. 1, janvier-mars 1958** : J. LEBON, *Sur la doctrine de la médiation mariale*. — M. RIO, *La orientación de la democracia en la economía social*. — **Avril-juin** : P. G. DUNCKER, « . . . quae vere viduae sunt. » (*I Tim.*, 5, 3) — P. LUMBRERAS, *Ethica situationis et doctrina Aquinatis*. — B. GEYER, *Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus*. — A. WALZ, *L'Aquinat à Orvieto*.

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, publiée par des professeurs de philosophie de la Compagnie de Jésus, chez Beauchesne, Paris : **T. XXI, 1958, janvier-mars** : L. OEING-HAHNOFF, *L'ontologie à l'ère atomique : à propos d'un récent ouvrage de M. Heidegger : Du principe de raison*. — A. VERGOTE, *L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*. — S. ALIBERTIS, *La définition de la tragédie chez Aristote et la catharsis*. — A. HAYEN, *La dialectique de la justice et de l'amour chez saint Thomas*. — F. RUSSO, *Mesure et objectivité*. — **Avril-juin** : L. BRUNSCHVICG et G. FESSARD, *Correspondance*. — E. WOLFF, *Les idées de loi et d'espèces : mise au point de la distinction bergsonienne*. — J. CHAIX-RUY, *Berdiaeff*. — P. FAGGIOTTO, *Le problème de l'existence de Dieu dans la philosophie de M. F. Sciacca*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Librairie Armand Colin, Paris : **51^e année, n° 1, janvier-mars 1957** : Séance du 26 janvier 1957 : *Behaviorisme et dualisme*. Exposé : M. RAYMOND RUYER. Discussion : MM. BERGER, CHAUCHARD, HYPOLITE, G. MARCEL, MINKOWSKI, PATRI, RUEFF, SOURIAU, WAHL, WOLFF. — **Avril-juin** : Séance du 23 février 1957 : *La psychanalyse et son enseignement*. Exposé : D^r JACQUES LACAN. Discussion : MM. ALQUIÉ, BERGER, HYPOLITE, LAGACHE, MERLEAU-PONTY, WAHL.

CIUDAD (LA) DE DIOS, revue augustinienne publiée par le Real Monasterio de El Escorial, Madrid : **Vol. CLXXI, n° 1, janvier-mars 1958** : U. DOMÍNGUEZ-DEL VAL, *La teología de San Paciano de Barcelona*. — O. G. DE LA FUENTE, *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento*. — J. M. OZAETA, *La unión hipostática en la escuela egidiana*. — **Avril-juin** : J. M. DEL ESTAL, *Un cenobitismo preagustiniano en Africa ?* — C. ALONSO, *Clemente VIII y la fundación de las misiones católicas en Persia*. — A. C. VEGA, *El « Liber de haeresibus » de S. Isidoro de Sevilla y el « Códice Ovetense »*.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse : **Vol. 11, n° 3-4, septembre-décembre 1957** : P. BERNAYS, *Von der Syntax der Sprache zur Philosophie der Wissenschaften*. — A. C. BLANC, *De l'emploi inadéquat du terme « primitif »*. *Considérations sur l'évolution et la systématique*. — A. MERCIER, *Science et philosophie*. — R. BAYER, *L'évolution de l'intelligence et les formes modernes de la dialectique*. — L. ROUGIER, *L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale*. — C. PARIS, *Programme et position historique d'un rationalisme humaniste*. — K. REIDEMEISTER, *Spekulation und Vernunft*. — E. DUPRÉEL, *Consistance et valeurs*. — K. R. POPPER, *Probability Magic or Knowledge out of Ignorance*. — F. MOCH, *Réflexions sur les probabilités*. — P. NOLFI, *Spieltheorie und Willensfreiheit*. — S. GAGNEBIN, *Structure et substructure de la géométrie*. — **Vol. 12, n° 1, janvier-mars 1958** : H. FREUDENTHAL, *Ist die mathematische Statistik paradox ?* — F. GONSETH, *Pour ouvrir la discussion*. — C. FAVERGER, *Vérité scientifique et compréhension du vivant*. *Réflexions d'un naturaliste*. — F. GONSETH, *Deux remarques à propos de l'article de M. C. Favarger*. — F. RUSSO, *Une perspective fondamentale de la théorie de l'information et de l'action technique : la dualité de l'Action concrète et du Signal*. — H. D. RANKIN, *Immediate Cognition of the Forms in the Phaedo ?* — **N° 2** : A. J. AYER, *Philosophie et langage ordinaire*. — A. REY, *Les images mentales en psychophysiologie*. — F. F. HUSSER,

Zur Genealogie der Zahl. — W. SCHERRER, *Geometrie und Erkenntnistheorie*. — F. GONSETH, *Réponse à M. W. Scherrer*.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie : **LXI^e année, 1958, janvier-mars** : A. PEREGO, *Origine degli esseri razionali extraterreni*. — A. CRESCINI, *Il problema della percezione*. — A. SFERRAZZA, *Come nasce e si evolve la libertà di scelta*. — J. KUNIČIĆ, *Totus homo ad Statum relatus*. — C. M. HENZE, *Cephas seu Kephias non est Simon Petrus*. — M. FATTA, *Finalità e mondo intra-atómico*. — **Avril-septembre** : L. STEFANIAK, *De Novo Testamento ut christianismi basis historica*. — R. GIBELLINI, *La generazione naturale come mezzo di trasmissione del peccato originale secondo S. Tommaso (I)*. — T. M. BARTOLOMEI, *La conoscenza intellettuale del singolare e la funzione della cogitativa*. — S. ESPOSITO, *Cassiodoro, la Bibbia e la cultura occidentale*. — G. F. ROSSI, *S. Tommaso nell'insegnamento filosofico albertoniano del '700 e del primo '800 (II)*. — S. CIPRIANI, « Dio e Cesare ». *Attualità di un problema alla luce del Nuovo Testamento*. — A. PEROTTO, *Il sentimentalismo critico come valore etico contemporaneo*. — G. F. ROSSI, *La concordanza tomista « Pertransibunt », la concordanza tomistica « Articoli », e appunti a critiche del « Bulletin Thomiste »*.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les Facultés de théologie des Jésuites en Espagne : **Vol. 32, n° 124, janvier-mars 1958** : J. SALAVERRI, *Cristo, Maestro*. — J. M. SÁIZ, *En torno a los niños que mueren sin bautismo*. — V. LARRAÑAGA, *Las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el N. T.* — **Avril-juin** : J. SAGUÉS, *El pecado heredado de Adán, pecado estricto ?* — J. CALVERAS, *Motivo particular del culto de latría al Corazón de Jesús según la « Haurietis Aquas »*.

ÉTUDES (LES) PHILOSOPHIQUES, publiée sous la direction de M. G. Berger, aux Presses universitaires de France, Paris : **13^e année, n° 1, janvier-mars 1958** : L. LAVELLE, *Sur la notion d'existence (inédit)*. — G. DAYY, *Louis Lavelle (suite)*. — A. FOREST, *Lavelle et Malebranche*. — P. LEVERT, *Le problème de l'objet dans la philosophie de Louis Lavelle*. — M. F. SCIACCA, *Souvenir de Louis Lavelle*. — **Avril-juin** : G. BERGER, *Homage aux philosophes aizois*. — G. DAVY, *Gaston Bachelard : L'unité de l'homme et de l'œuvre*. — J.-L. DUMAS, *La théorie des idées chez Bordas-Dumoulin*. — A. GUZZO, *La parole et le divin Ulysse*. — J. PARRAIN-VIAL, *Remarques sur le doute et sur la purification de l'amour*.

FILOSOFIA, publiée sous la direction de M. Augusto Guzzo, de l'Université de Turin : **IX^e année, fasc. I, janvier 1958** : L. KOLLROS, *Alberto Einstein in Svizzera*. — A. GUZZO, *Parola, frase, discorso*. — N. BOSCO, *L'orizzonte storico del pragmaticismo*. — V. MATHIEU, *Il « fenomeno del fenomeno » nell' « Opus postumum » di Kant*. — R. AMERIO, *Il pensiero politico di Alessandro Manzoni*. — **Avril** : A. GUZZO, *Lingue e linguaggi*. — H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'opera di Arnold Geulincx (1624-1669)*. — V. VERRA, *Ragione, linguaggio e filosofia in Herder*. — S. MARCUCCI, *Il pensiero di Giovanni Vailati*. — A. DE MARIA, *Croce e Dewey*.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. : **Vol. 17, n° 4, décembre 1957** : D. W. WHITFIELD, *Conflicts of Personality and Principle. The political and religious crisis in the English Franciscan Province, 1400-1409*. — D. VAN DEN EYNDE, *Les Commentaires sur Joël, Abdias et Nahum attribués à Hugues de Saint-Victor*. — M. P. SLATTERY, *Poets and Philosophers*. — **Vol. 18, n° 1, mars 1958** : W. G. THOMPSON, *The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure*. — J. J. HATNETT, *Truth, the Aid, not the Obstacle to Virtue*. — M. KAROL, *Franciscan Elements in the Life and Some Essays of Francis Thompson*. — J. M. LENEART, *Commentary. Luther and Tetzel's Preaching of Indulgences, 1516-1518*. — K. F. LYNCH, *Texts Illustrating the Causality of the Sacraments. Addenda et corrigenda*.

FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE, publiée par l'Université de Fribourg, Suisse : Vol. 5, 1958, n° 1 : C. TRABOLD, *Das esse actualis existentiae nach Johannes Quidort von Paris*. — M. THIEL, *Das Glück als Ursache alles Philosophierens*. — P. HOSSFELD, *Karl Jaspers Stellung zur Religion*.

GIORNALE DI METAFISICA, publiée sous la direction de M. M. F. Sciaccia, de l'Université de Gênes : XIII^e année, n° 1, janvier-février 1958 : J. DE FINANCE, *Amour, volonté, causalité*. — Mars-avril : A. J. RECK, *Substance and judgment*. — E. NICOL, *El falso problema de la intercomunicación*. — M. GENTILE, *Dommatismo e criticismo nella prima filosofia idealistica*. — Mai-juin : J. MOREAU, *Dieu dans la philosophie classique*. — A. VECCHI, *I volti del divino*.

GREGORIANUM, publiée par les professeurs de l'Université Grégorienne, Rome : XXXIX^e année, 1958, n° 1 : J. DE FINANCE, *La motion du bien*. — A. LUIMA, *Saint François de Sales à l'école des âmes*. — S. TROMP, *De manuscriptis acta et declarationes antiquas S. Congr. Conc. Trid. continentibus (II)*. — N° 2 : Communications présentées à la III^e Semaine théologique tenue à l'Université Grégorienne en septembre 1957 sur le thème « *Christus Victor mortis* » : J. ALFARO, L. CIAPPI, E. DHANIS, S. GAROFALO, S. LYONNET, V. MARCOZZI, L. M. MENDIZABAL, K. PRÜMM, A. RAES, H. SCHMIDT, T. DA CASTEL S. PIETRO, S. TROMP, W. A. VAN ROO, J. H. WRIGHT.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity de Harvard University, Cambridge, U.S.A. : Vol. LI, 1958, n° 1 : H. J. CADBURY, *A Qumran Parallel to Paul*. — H. J. ROSE, *Divine Names of Classical Greece*. — W. H. P. HATCH et C. B. WELLES, *A Hitherto Unpublished Fragment of the Epistle to the Ephesians*. — J. C. O'FLAHERTY, *Some Major Emphases of Hamann's Theology*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, New-York : Vol. LV, n° 1, 2 janvier 1958 : B. RUSSELL, *What is Mind*. — A. C. DANTO, *Concerning Mental Pictures*. — C. F. WALLRAFF, *Sense-Datum Theory and Observational Fact : Some Contributions of Psychology to Epistemology*. — P. W. TAYLOR, *Social Science and Ethical Relativism*. — 16 janvier : L. E. HAHN, *Of Shoes and Ships and Sealing Wax, and Cabbages and Kings*. — G. D. KAUFMAN, *Philosophy of Religion : Subjective or Objective ?* — K. RORETZ, *Modern Physics and the Freedom of the Will*. — 30 janvier : M. B. BAKAN, *On the Subject-Object Relationship*. — D. C. HODGES, *Judicial Supremacy*. — L. GARVIN, *Emotivism, Expression, and Symbolic Meaning*. — G. EZORSKY, *Inquiry as Appraisal : The Singularity of John Dewey's Theory of Valuation*. — P. F. PAYNE, JR, *A Note on a Fallacy*. — 13 février : J. W. YOLTON, *Philosophical and Scientific Explanation*. — G. WILLIAMS, *Hedonic Individual Ethical Relativism*. — R. DEMOS, *Is Moral Reasoning Deductive ?* — 27 février : M. RIESER, *Lukacs' Critique of German Philosophy*. — M. H. PHILIPSON, *Some Reflections on Tragedy*. — F. M. DOAN, *Remarks on G. H. Mead's Conception of Simultaneity*. — 13 mars : H. L. PARSONS, *Reason and Affect : Some of Their Relations and Functions*. — B. MAZLISH, *History and Morality*. — W. MOORE, *The Nature of the Moral Sentence*. — N. RESCHER, *Reasoned Justification of Moral Judgments*. — 27 mars : Y. H. KRIKORIAN, *Hocking and the Dilemmas of Modernity*. — W. E. HOCKING, *Response to Professor Krikorian's Discussion*. — W. H. RIKER, *Causes of Events*. — P. WEISS, *The Paradox of Obligation*. — 10 avril : J. S. BOUGHTON, *Concerning Moral Absolutes*. — J. A. BENARDETE, *Outness*. — M. WOLFSON, *What is Philosophy ?* — 24 avril : J. STOLNITZ, *Notes of Ethical Indeterminacy*. — M. RIESER, *An Outline of Intellectualistic Ethics*. — A. MOORE, *Emotivism : Theory and Practice*. — J. L. MCKENNEY, *Concerning Russell's Analysis of Value Judgments*. — 8 mai : H. KHATCHADOURIAN, *On Professor Lafferty's « The Metaphysical Status of Qualities »*. — C. COHEN, *Natural and Non-Natural Qualities*. — P. GLASSEN, *Moore and the Indefinability of Good*. — 22 mai : Q. GIBSON, *Social Forces*. — S. A. GRAVE, *Are the Analyses of Moral Concepts Morally Neutral ?* — E. J. TAPP, *Knowing the Past*. — A. P. BELL, *Public Spirit as the Material of History*. — L. J. GOLDSTEIN, *A Note on the Status of Historical*

Reconstructions. — 5 juin : J. F. A. TAYLOR, *The Masks of Society: The Grounds of Obligation in the Scientific Enterprise.* — J. A. BENARDETE, *The Analytic A Posteriori and the Foundations of Metaphysics.* — H. W. HINTZ, *Causation, Will, and Creativity.* — 19 juin : P. F. SCHMIDT, *Is There Religious Knowledge?* — J. E. SMITH, *The Experiential Foundations of Religion.* — A. J. DIBDEN, *Reflections on Faith as the Geography of God.* — P. W. KURTZ, *Need Reduction and Normal Value.*

MARIANUM, publiée par les Servites de Marie du Collège Saint-Alexis de Rome : XX^e année, 1958, fasc. 1 : O. GRABER, *Wollte Maria eine normale Ebe eingehen.* — J. M. ALONSO, *Redempta et Corredemptrix. El problema y su solución.* — Fasc. II : D. FERNÁNDEZ, *De perpetua Mariae Virginitate juxta S. Epiphanium.* — J. CORTÉS QUIRANT, *La Bodas de Canadá. La respuesta de Cristo a su Madre.* — R. BRAJČIĆ, *Rationes naturam regiae potestatis B. V. Mariae illustrantes.*

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par Saint Louis University, U.S.A. : Vol. XXXV, n° 2, janvier 1958 : H. A. KLOCKER, *Ockham and the Cognoscibility of God.* — R. J. MASIELLO, *The Analogy of Proportion according to the Metaphysics of St. Thomas.* — M. E. WILLIAMS, *Gabriel Marcel's Notion of Personal Communication.* — G. ST. HILAIRE, *The Vision at Ostia : Acquired or Infused?* — Mars : A. J. RECK, *Substance, Language, and Symbolic Logic.* — R. MCINERNEY, *Apropos of Art and Connaturality.* — L. SWEENEY et C. J. ERMATINGER, *Divine Infinity according to Richard Fishacre.* — *Commentarium in Labrum I Sententiarum, Dist. 2, Cap. 1* (texte de Richard Fishacre présenté par C. J. Ermatinger). — Mai : F. A. CUNNINGHAM, *A Theory on Abstraction in St. Thomas.*

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, Washington, U.S.A. ; Vol. XXXII, n° 1, janvier 1958 : B. W. ASHLEY, *Aristotle's Sluggish Earth, Part I : The Problematics of the De Caelo.* — F. J. D. SCOTT, *William James and Maurice Blondel.* — T. D. LANGAN, *Transcendence in the Philosophy of Heidegger.* — J. SIKORA, *Geocentricism in the « Sintaxis Mathematica ».* — W. K. WIMSATT, JR, *Poetic Tension : A Summary.* — Avril : R. J. CONNELL, *The « Intus Apparens » and the Immateriality of the Intellect.* — R. A. DI NARDO, *Depth Psychology and the Contribution of Existential Synthesis.* — B. M. ASHLEY, *Aristotle's Sluggish Earth, Part II : Media of Demonstration.* — E. G. BALLARD, *On Kant's Refutation of Metaphysics.*

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, publiée sous la direction du Collège S. J. Saint-Albert, Louvain : T. 80, n° 1, janvier 1958 : L. J. SUENENS, *L'unité multiforme de l'Action catholique.* — G. DEJAIFVE, *Laïcité et mission de l'Église.* — G. DELCUVE, *Le mouvement catéchistique en France. Le récent communiqué de la Commission épiscopale de l'enseignement religieux.* — J. MASSON, *Vocations sacerdotales en Afrique.* — Février : A. HAYEN, *La théologie aux XII^e, XIII^e et XX^e siècles.* — C. DUMONT, *Unité et diversité des signes de la Révélation.* — A. GODIN, *Pastorale et psychologie.* — M. COLLEYE et J. RAES, *Pastorale de la messe et récents directoires épiscopaux.* — Mars : I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique.* — P.-A. LIÉGÉ, *L'engagement dans l'éducation de la charité.* — M. COLLEYE et J. RAES, *Pastorale de la messe et récents directoires épiscopaux. II.* — M. DELABROYE, *Direction spirituelle et Vocation.* — Avril : J. GALOT, *La psychologie du Christ.* — A. WUYTS, *Le droit des personnes dans l'Église orientale.* — F. HOUTART, *Dimensions nouvelles de la paroisse urbaine.* — A. BAUCHAU, *Vers la synthèse artificielle de la vie?* — Mai : L. RENWART, *Le baptême des enfants et les limbes. À propos d'un document pontifical récent.* — G. DEJAIFVE, *« La foi n'est pas un cri ».* — À propos d'un ouvrage récent. — P. NEMESHEGYI, *Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament.* — Juin : H. RONDET, *Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence.* — R. MOLS, *Le siècle de la réforme face au problème de la tolérance.* — A. GODIN, *Les fonctions psychologiques dans la relation pastorale.* — A. SIREAU, *L'aide apostolique à l'Amérique latine. Quelques problèmes.*

PENSIAMENTO, publiée par les Facultés de philosophie de la Compagnie de Jésus en Espagne : Vol. 14, n° 53, janvier-mars 1958 : J. M. ARAGO, *Presupuestos históricos de la filosofía de Nikolai Hartmann : la supremacía del ser sobre el logos*. — J. M. Díez-ALBGRÍA, *La forma en la vida moral y jurídica*. — F. P. LETONA, *Objetividad y problema en G. Marcel*. — Avril-juin : R. PUIGREFAGUT, *La relatividad restringida y los sistemas filosóficos*. — J. ARAGO, *La estructura de nuestro entendimiento como raíz de lo irracional, y la total exclusión de Dios en la ontología de Nikolai Hartmann*. — D. MAYOR, *Problemas sobre Anaxágoras*. — B. P. ARGOS, *La teoría de la « sympatía de las facultades » en la noética de Pedro Juan Olivi*.

PHILOSOPHICAL (THE) QUARTERLY, publiée par l'Université de St. Andrews, Écosse : Vol. 8, n° 30, janvier 1958 : G. BERGMANN, *The Revolt against Logical Atomism. II*. — D. W. HAMLYN, *Eikasia in Plato's Republic*. — A. MONTEFIORE, « Ought » and « Can ». — H. M. BRACKEN, *Berkeley's Realisms*. — C. A. CAMPBELL, *Bradley's Anti-Relational Argument : A Reply to Mr. Kulkarni*. — Avril : F. S. MCNEILLY, *Pre-Moral Appraisals*. — H. J. PATON, *The Aim and Structure of Kant's « Grundlegung »*. — R. G. TURNBULL, *Aristotle's Debt to the Natural Philosophy of the « Phaedo »*. — J. R. LUCAS, *On Not Worshipping Facts*. — J. J. COMPTON, *Toward an Ontology of Value*.

PHILOSOPHICAL STUDIES, volume annuel publié par St. Patrick's College, Maynooth, Irlande : Vol. VII, 1957 : J. O'CONNELL, *C. S. Pierce and the Problem of Knowledge*. — E. RABBITTE, *The Subjective Norm of Morality*. — M. J. CHARLESWORTH, *Aristotle on Beauty and Catharsis*. — G. ARDLEY, *The Cartesian Projection*. — E. McMULLIN, *A Note on the History of the Notion of Efficient Causality*. — A. J. BOEKRAAD, *Continental Newmann Literature*. — J. BOBIK, *A Note on the Question : « Is Being a Genus ? »*. — T. GIERMYSKI et M. P. SLATTERY, *Is the Square Back in Opposition ?*

PHILOSOPHY, publiée par l'Institut Royal de Philosophie, Londres : Vol. XXXIII, n° 124, janvier 1958 : G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*. — D. WALHOUT, *A Perfection Theory of the Good*. — R. F. ATKINSON et A. C. MONTEFIORE, « Ought » and « Is ». — B. MAYO, *A Logical Limitation on Determinism*. — Avril : J. A. PASSMORE, *The Objectivity of History*. — M. H. CARRÉ, *Pierre Gassendi and the New Philosophy*. — L. J. RUSSELL, *The Justification of Beliefs*. — R. HARRÉ, *Quasi-aesthetic Appraisals*. — P. GLASSEN, « Charientic » Judgments. — J. KEMP, *Generalization in the Philosophy of Art*.

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'Université de Buffalo, U.S.A. : Vol. XVIII, n° 3, mars 1958 : L. E. HAHN, *What is the Starting Point of Metaphysics ?* — V. HINSHAW, JR, *The Given*. — S. BHATTACHARYYA, *The Concept of Logic*. — H. KHATCHADOURIAN, *Common Names and « Family Resemblances »*. — M. E. OLDS, *Ostension and Analyticity*. — H. A. FINCH, *An Explication of Counterfactuals by Probability Theory*. — Juin : R. INGARDEN, *The Hypothetical Proposition*. — S. J. BECK, *Implications for Ego in Tillich's Ontology of Anxiety*. — S. MOSER, *Decisions, Commands, and Moral Judgments*. — L. O. KATTSOFF, *Obligation and Existence*. — L. J. ESILICK, *Substance, Change and Causality in Whitehead*.

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Williams & Wilkins Co., Baltimore, Md. : Vol. 25, n° 1, janvier 1958 : M. BRODBECK, *Methodological Individualisms : Definition and Reduction*. — H. MARGENAU, *Philosophical Problems Concerning the Meaning of Measurement in Physics*. — M. W. MIKULAK, *Soviet Philosophic-Cosmological Thought*. — V. HINSHAW JR, *The Objectivity of History*. — M. J. SWARTZ, *History and Science in Anthropology*. — C. M. MYERS, *Phenomenological Idiom and Perceptual Mode*. — N. RESCHER, *A Theory of Evidence*. — Avril : R. S. HARTMAN, *Value, Fact and Science*. — B. MAYO, *The Incongruity of Counterparts*. — R. HANDY, *Philosophy's Neglect of the Social Sciences*. — H. PUTMAN, *Formalization of the Concept « About »*. — H. G. APOSTLE, *Methodological Superiority of Aristotle Over Euclid*.

RASSEGNA DI FILOSOFIA, publiée par l'Institut de philosophie de l'Université de Rome : Vol. VII, fasc. 1, janvier-mars 1958 : P. CASINI, *Studi su Diderot, I.* — V. CAPPELLETTI, *Polemiche sul metodo scientifico e la conoscenza nella biologia del secolo XIX*, 2. *Le « Mikroskopische Untersuchungen » di Theodor Schwann.* — D. PARISI, *Analisi dei verbi.* — Avril-juillet : G. GIANNANTONI, *Dell'uso e del significato di « dialettica » in Italia.* — P. CASINI, *Studi su Diderot, II.*

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, publiée sous la direction de M. Paul Weiss, à Yale University, New-Haven, Conn. : Vol. XI, n° 3, mars 1958 : M. BUBER, *What is Common to All.* — M. J. ADLER, *Freedom : A Study of the Development of the Concept in the English and American Traditions of Philosophy.* — A. DUHRSSSEN, *Symbols and Other Selves : II.* — Juin : W. E. ROCKING, *Fact, Field and Destiny : The Inductive Elements in Metaphysics.* — J. F. ANDERSON, *Some Disputed Questions on our Knowledge of Being.* — J. O. NELSON, *Knowledge of Remote Existence.* — C. INGRAM-PEARSON, *Our Knowledge of Things-in-Themselves.*

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la Faculté de philosophie de Braga : T. XIV, fasc. 1, janvier-mars 1958 : C. ABRANCHES, *A Causa exemplar em Pedro da Fonseca.* — V. ARCIDIACONO, *A Estrutura do Espaço Cósmico.* — J. CORELLA, *Sobre Amónio Sacas como Autor do « Corpus Dionysiacum ».* — M. G. DA COSTA, *Orientação da Política Colonial Portuguesa.* — Avril-juin : L. BEIRÃO, *Filosofia Crítica de Meyerson.* — J. FRAGATA, *As Leis da Natureza e os Fenómenos imprevistos.* — A. MONTENEGRO, *Os « after-effects » da adaptação a estímulos visuais.* — P. DUBOIS, *A Attitude de J. Wisdom em relação à Metafísica.*

REVISTA DE TEOLOGÍA, publiée par le Grand Séminaire San José, La Plata, Argentine : VII^e année, 1958, n° 26 : LA DIRECCIÓN, *Un Paso Decisivo en el Movimiento Litúrgico Argentino.* — Directorio Litúrgico Pastoral del Episcopado Argentino para la Participación Activa de los Fieles en la Santa Misa. — E. SEGIRA, *La Misa Dirigida.* — R. MARTIN, *El Misterio de la Asamblea Litúrgica.* — N° 27 : LA DIRECCIÓN, *Liturgia y Acción Católica.* — A. CAGGIANO, *Las Exigencias Legítimas de la Cultura General del Espíritu y Nuestras Responsabilidades de la Hora Presente.* — M. GRANDVAL, *El Sentido de Dios en el Directorio de la Misa.* — D. J. KEEGAN, *Los ministros en el Directorio de la Misa.*

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, publiée à Bruxelles sous la direction de M. Jean Lameere : XII^e année, 1958, fasc. 1 : W. TATARKIEWICZ, *Les quatre significations du mot « classique ».* — E. F. CARRITT, *Classicism.* — M. REYMOND, *Esprit classique et esprit primitiviste.* — C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Classicisme et romantisme dans l'argumentation.* — L. RUDRAUF, *La pensée classique et le problème des formes d'art.* — Fasc. 2 : C. O. SCHRAG, *Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Heidegger.* — N. A. NIKAM, *The Philosophic Bases of Human Rights and Social Order in Indian Social-Ethics.* — J. KAMINSKY, *The Derivation of « Ought » from « Is ».* — G. DEL VECCHIO, *Matérialisme et psychologisme historique.* — A. BERNDTSON, *The Structure of Transitive Expression.*

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, publiée sous la direction de M. Jean Wahl, Librairie Armand Colin, Paris : 1958, n° 1, janvier-mars : F. MIRO-QUESADA, *Crise de la Science et Théorie de la raison.* — G. CANGUILHEM, *Qu'est-ce que la Psychologie ?* — G. MATISSE, *Le Monde est-il rationnel ?* — J. GARELLI, *La notion de possibilité dans l'analyse logique de l'esprit de Gilbert Ryle.* — E. BLOCH, *Sur la catégorie de la Possibilité.* — R. CAILLOIS, *Théorie des jeux.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société philosophique de Louvain : T. 56, 1958, février : G. VERBEKE, *Le développement de la vie volitive d'après*

saint Thomas. — A. DONDEYNE, *La différence ontologique chez M. Heidegger (à suivre)*. — G. DEL VECCHIO, *Droit, société et solitude*. — J. V. MCGLYNN, *Morale, Esthétique et la Philosophie de l'Analyse*. — C. WENIN, *L'Encyclopédie Philosophie italienne*. — **Mai** : A. MANSION, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*. — J. TAMINIAUX, *La pensée esthétique du jeune Hegel*. — A. DONDEYNE, *La différence ontologique chez M. Heidegger (suite et fin)*. — G. P. KLUBERTANZ, *Where is the Evidence for Thomistic Metaphysics ?*

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains du Saulchoir à la Librairie Vrin, Paris : **T. XLII, n° 1, janvier 1958** : F. DREYFUS, *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament*. — R. BARON, *Le « Sacrement de la Foi » selon Hugues de Saint-Victor*. — H. D. SAFFREY, *Bulletin d'histoire de la philosophie ancienne*. — A. M. DUBARLE, *Bulletin de théologie biblique*. — P. M. GY, *Bulletin de liturgie*. — **Avril** : C. SPICQ, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*. — P. DE VOOGHT, *L'ecclésiologie catholique à Prague autour de 1400*. — H. CORNELIS, *Bulletin d'histoire des religions*. — A. VIARD, *Bulletin de théologie biblique*. — J. N. WALTY, *Bulletin de théologie protestante*.

REVUE THOMISTE, publiée par les Dominicains de l'École de théologie de Toulouse : **T. LVIII, n° 1, janvier-mars 1958** : M. M. PHILIPON, *La Trinité, clé de voûte des mystères chrétiens*. — J.-H. NICOLAS, *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements*. — V. DE COUESNONGLE, *Mesure et causalité dans la « quarta via »*. — R. LOSA, *La liberté selon Lavelle*. — **Avril-juin** : H. M. DIEPEN, *L'existence humaine du Christ en métaphysique thomiste*. — J. LATREILLE, *L'effet de la confirmation chez saint Thomas d'Aquin*. — V. DE COUESNONGLE, *Mesure et causalité dans la « quarta vis »*. — P. M. VAN OVERBEKE, *Droit et morale*.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, Ottawa, Canada (section spéciale) : **Vol. 28, n° 1, janvier-mars 1958** : J. LAZURE, *La loi naturelle en philosophie morale*. — P.-H. LAFONTAINE, *Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sixce*. — V. DÉCARIE, *La date de composition et de révision de « Contra Gentiles », livre II, chapitre 21*. — **Avril-juin** : R. GUINDON, *Le « De Sermone Domini in monte » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas*. — L. PORDAN, *Valeurs ou Dieu ?* — P. SIWEK, *« The Two Stigmatists, Padre Pio et Theresa Neumann »*.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par l'Université du Sacré-Cœur de Milan : **I^{re} année, 1958, fasc. 1, janvier-février** : *Cronaca delle Facoltà di filosofia e di pedagogia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Anno academico 1957-58*. — S. VANNI ROVIGHI, *Il problema della giustificazione delle valutazioni morali in alcuni libri recenti*. — C. ARATA, *Discorrendo di impersonalismo hegeliano e di personalismo classico*. — L. VERGA, *L'esperienza morale di Albert Camus*. — **Mars-Avril** : L. MINIO-PALUELLO, *Note sull'Aristotele latino medievale*. — P. CASALONE, *La filosofia ultima di Heidegger*. — A. BAUSOLA, *Storia e società nel pensiero di Karl Popper*. — **Mai-juin** : S. VANNI ROVIGHI, *La teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Husserl*. — L. M. PALUELLO, *Presupposti realistici e platonici nell'ultimo Carnap*. — G. REALE, *Max Wundt e una nuova ricostruzione della evoluzione della metafisica aristotelica*.

SAPIENTIA, publiée par le Grand Séminaire San José, La Plata, Argentine : **XIII^e année, n° 47, janvier-mars 1958** : LA DIRECCIÓN, *Ascetica y Filosofía*. — O. N. DERESI, *Ontologia de la Historia*. — B. R. RAFFO MAGNASCO, *La Filosofía moral en el Cinismo*. — A. CATURELLI, *Despotismo universal y Katéchon Paulino en Donoso Cortés (I)*. — **Avril-juin** : LA DIRECCIÓN, *Grandeza y limitación de la Filosofía*. — O. N. DERESI, *Epistemología del conocimiento de la Historia*. — A. CATURELLI, *Despotismo Universal y Katéchon Paulino en Donoso Cortés (II)*.

SAPIENZA, publiée par les Dominicains d'Italie, Rome : **XI^e année, 1958, n° 1** : N. CIUFFO, *L'intercessione universale di Maria Santissima*. — G. SOLERI, *Orizzonte della metafisica aristotelica*. — F. RIVETTI BARBO, *Il neorazionalismo di L. Geymonat*. — **N° 2** : U. TEODORI, *Fattori endocrini della personalità*. — B. D'AMORE, *Psicologia sperimentale e psicologia razionale*. — G. SOLERI, *Orizzonte della metafisica aristotelica (II)*.

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, publiée par les Facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus, Montréal : **Vol. X, fasc. 1, janvier 1958** : A. HAYEN, *La vocation philosophique du chrétien*. — F. BOURASSA, *Présence « mystérique » et sacrifice eucharistique*. — E. HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ*. — L. SABOURIN, *La lutte de Jacob avec Elohim (Gen. 32, 23-33)*. — J. RACETTE, *La méthode réflexive et dialectique du P. André Marc*. — J. LANGLOIS, *La philosophie au Canada français*. — **Mai** : J. DANIELOU, *Le symbolisme baptismal du véhicule*. — F. BOURASSA, *Actuation de l'âme par acte divin*. — J. HARVEY, *Collectivisme et individualisme*. — E. TRÉPANIER, *La signification du « je suis » selon Martin Heidegger*. — A. MARC, *Orientations actuelles de la psychologie métaphysique néothomiste*. — G. DAOUST, *La « Didachè » retrouvée*. — R. BROUSSEAU, *L'Institut supérieur de sciences religieuses de l'université de Montréal*. — J.-L. D'ARAGON, *Une nouvelle revue de théologie au Canada*.

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par la Faculté de théologie du Séminaire de Milan : **LXXXVI^e année, fasc. 1, janvier-février 1958** : S. E. G. B. MONTINI, *Su l'Enciclica « Mediator Dei », nel decennio della sua pubblicazione*. — G. B. GUZZETTI, *La nuova legislazione sulle Messe Vespertine e sul digiuno Eucaristico*. — **Mars-avril** : G. REGINA, *La sorte eterna dei bambini che muoiono senza battesimo*. — E. BARTOLUCCI, *Problemi religiosi dell'Africa d'oggi*. — **Mai-juin** : G. B. GUZZETTI, *Problemi del quinto comandamento (I)*. — P. DACQUINO, *Cristo, Capo dell'Universo*.

SOPHIA, publiée à Padoue sous la direction de M. Carmelo Ottaviano : **XXVI^e année, fasc. I-II, janvier-juin 1958** : A. M. DELL'ORO, *Il tempo del fisico*. — C. LIBRIZZI, *Immanenza e trascendenza*. — F. L. DI SPADAFORA, *Note sulla dottrina trascendentale del metodo*. — L. TORRACA, *La tesi di J. Zurcher circa il « De generatione animalium » e il « De partibus animalium » di Aristotele*. — G. E. MUELLER, *The Unity of the Phaidros*. — E. BERTOLA, *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello « spirito »*. — G. DA PALMA CAMPANIA, *La conoscenza intellettuale del singolare corporeo secondo Sigieri di Brabante*. — S. ENNESCK, *Per il buonumore : leggiadrie crociane*.

STUDIA MONTIS REGII, publication semestrielle de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal : **Vol. I, (1958), fasc. 1** : G. YELLE, *Recherche scientifique et sciences ecclésiastiques*. — C. LOCAS, *Les dons du Saint-Esprit et le « semper » de saint Thomas d'Aquin*. — J. MÉNARD, *La littérature gnostique copte de Chénoboskion*. — G. OWENS, *Is all Revelation Contained in Sacred Scripture ?* — M. LEFEBVRE, *La valeur du consentement universel de l'Église*. — R. MOORE, *Motion divine chez saint Thomas d'Aquin*.

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Facultés de théologie de la Société de Jésus aux États-Unis, Woodstock, Md. : **Vol. 19, n° 1, janvier 1958** : P. DE LETTER, *Grace, Incorporation, Inhabitation*. — G. J. DYER, *Limbo : A Theological Evaluation*. — E. O'BRIEN, *Ascetical and Mystical Theology, 1956-1957*. — **Juin** : T. E. CLARKE, *St. Augustine and Cosmic Redemption*. — J. J. LYNCH, *Notes on Moral Theology*. — E. O'BRIEN, *Ascetical and Mystical Theology, 1956-57*.

THEORIA, publiée sous la direction de M. Konrad Marc-Wogau, de l'Université d'Upsala, Suède : **Vol. XXIV, 1958, 1^{re} partie** : J. BERG, *A note on redemption sentences*. — K. NIELSEN, *Good Reasons in Ethica : An Examination of the Toulmin-Hare Controversy*. — U. SAARNIO, *Über die Gesamtheit und ihre Einteilung*. — K. TORNEBOHM, *Outlines of a*

Boolean tensor algebra with applications to the lower functional calculus. — 2^e partie : G. BERGMANN, *Analycity*. — K. MARC-WOGAU, *The Argument from Illusion and Berkeley's Idealism*. — M. BLACK, *Notes on the meaning of « rule »*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington, D.C. : Vol. XXI, n° 1, janvier 1958 : P. DE LETTER, *Theology of Satisfaction*. — J. D. BEACH, *Aristotle's Notion of Being*. — G. G. GRISEZ, *Kant and Aquinas : Ethical Theory*. — Avril : M. STOCK, *Thomistic Psychology and Freud's Psychoanalysis*. — J. A. OESTERLE, *Theoretical and Practical Knowledge*. — J. KING-FARLOW, *Value and « Essentialist » Fallacies*. — J. J. SIKORA, *« Integrated » Knowledge of Nature*. — J. F. O'BRIEN, *Gravity and Love as Unifying Principles*.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN FÉVRIER MIL NEUF CENT SOIXANTE

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME XIV

1958

NUMÉRO 1

PRESSES UNIVERSITAIRES LAVAL
QUÉBEC, CANADA

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉ PAR LES

FACULTÉS DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL DE QUÉBEC

Directeur:

MGR ALPHONSE-MARIE PARENT, P.A.

Secrétaire de la rédaction:

ÉMILE SIMARD

Comité de lecture : *théologie* : ABBÉS HERVÉ GAGNÉ et YVON ROY
philosophie : EUGÈNE BABIN et ANDRÉ CÔTÉ

REVUE SEMESTRIELLE

Abonnement : TROIS DOLLARS *canadiens*

Le numéro : DEUX DOLLARS *canadiens*

Toute correspondance doit être adressée à Mgr A.-M. Parent, P.A.,
recteur de l'Université Laval,
Québec, Canada